مركز دراسات الوحدة العربية

تطور الفكر القومي العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها
مركز دراسات الوحدة العربية

بالاشتراك مع

المجمع العلمي العراقي — اتحاد المؤرخين العرب — معهد البحوث والدراسات العربية

صالح احمد العلي
نوري حمودي القيسي
عماد عبد السلام رؤوف
مصطفى عبد القادر النجار
عبدالله سلوم السامرائي
وميض جمال عمر نظمي
نزار عبد اللطيف الحديثي
خيرية عبد الصاحب
طارق الهاشمي
سعدون حمادي

تطور الفكر القومي العربي

مركز دراسات الوحدة العربية

تطور الفكر القومي العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها
مركز دراسات الوحدة العربية

بالاشتراك مع

المجمع العلمي العراقي — اتحاد المؤرخين العرب — معهد البحوث والدراسات العربية

صالح احمد العلي — مصطفى عبد القادر النجار — خيرية عبد الصاحب
نوري حمودي القيسي — عبدالله سلوم السامرائي — طارق الهاشمي
عماد عبد السلام رؤوف — وميض جمال عمر نظمي — سعدون حمادي
نزار عبد اللطيف الحديثي

«الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب. : ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً: **«مرعربي»**
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

حقوق النشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى

بيروت: حزيران/يونيو ١٩٨٦

المحتويات

تقديـــــــــم			٧
كلمات الافتتاح :	(١)	د. سعدون حمادي	٩
	(٢)	د. صالح أحمد العلي	١١
	(٣)	د. مصطفى عبد القادر النجار	١٣
	(٤)	د. فائق أمين مخلص	١٥
الفصل الأول	: الشعور القومي العربي عبر التاريخ : مقومات القومية العربية ومظاهرها عبر التاريخ	د. صالح أحمد العلي	١٩
	تعقيب	د. عصام عبد علي	٥٢
	المناقشات		٥٩
الفصل الثاني	: الفكر القومي وإحياء التراث	د. نوري حمودي القيسي	٧٣
	تعقيب	د. فاروق عمر فوزي	٨٨
	المناقشات		٩٥
الفصل الثالث	: الجمعيات العربية وفكرها القومي : ملامح الوعي القومي عند العرب منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى قيام الحرب العالمية الأولى	د. عماد عبد السلام رؤوف	١٠٣
	تعقيب	د. فاروق صالح العمر	١٣٥
الفصل الرابع	: فكر الثورة العربية لعام ١٩١٦ واستقلال العرب	د. مصطفى عبد القادر النجار	١٤١
	تعقيب	د. يحيي الشاهرلي	١٥٣

المناقشات ١٥٦

الفصل الخامس : حركة القوميين العرب ودورها
في الوعي القومي .... د. عبد الله سلوم السامرائي ١٦١
تعقيب .... د. ماجد أحمد السامرائي ١٩١
المناقشات ١٩٥

الفصل السادس : فكر ساطع الحصري
القومي .... د. وميض جمال عمر نظمي ٢٠١
تعقيب .... د. صادق جعفر الأسود ٢٢٥
المناقشات ٢٢٨

الفصل السابع : القومية العربية والنظرية القومية في فكر حزب
البعث العربي الاشتراكي ... د. نزار عبد اللطيف الحديثي ٢٣٥
تعقيب .... عبد الأمير معله ٢٦٥

الفصل الثامن : تطور الوعي القومي العربي
في أقطار المغرب العربي .... خيرية عبد الصاحب ٢٦٩
تعقيب .... د. شفيق عبد الرزاق السامرائي ٢٨٨
المناقشات ٢٩٦

الفصل التاسع : الفكر القومي العربي لجمال
عبد الناصر .... د. طارق الهاشمي ٣٠١
تعقيب .... مزيد الظاهر ٣٢٣
المناقشات ٣٣١

الفصل العاشر : القومية العربية والتحديات المعاصرة .. د. سعدون حمادي ٣٣٧
تعقيب (١) .... حميد سعيد ٣٦٣
(٢) .... د. محمود علي الداود ٣٦٩
المناقشات ٣٧٤

المشـاركون ٣٧٩
ملـحـق : برنامج الندوة ٣٨٥
فهرس عام ٣٨٧

تقديم

يضم هذا الكتاب وقائع الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المجمع العلمي العراقي واتحاد المؤرخين العرب ومعهد البحوث والدراسات العربية خلال الفترة الواقعة بين ٨ و١٠ أيار/ مايو ١٩٨٥. وقد عقدت هذه الندوة في مقر المجمع العلمي العراقي ببغداد، وتتألف وقائعها من البحوث والتعقيبات التي ألقيت والتعليقات التي قدمها الأعضاء الحاضرون. وتجدر الإشارة إلى أن عدد التعليقات التي وردت خلال الاجتماعات كان أكثر مما هو منشور في هذا الكتاب إذ إن بعضها لم يقدم لإدارة الندوة مكتوباً «خلافاً لما كان مطلوباً من المعلقين». وهناك تعليق واحد وردنا مكتوباً بخط اليد لم نتمكن من قراءته فآثرنا عدم نشره.

ولعل أهم ما يمكن أن يقال عن هذه الندوة أن الجهات المنظمة لها حرصت على أن تتمثل فيها جميع المدارس الفكرية وأن يتم عرض جميع وجهات النظر. كما أن الندوة اتخذت من النهضة العربية الحديثة بداية لها عدا البحث الأول الذي قدمه د. صالح أحمد العلي عن الشعور القومي في التاريخ العربي وقصد منه أن يكون مدخلاً.

إننا لم نستطع أن نشمل جميع المدارس القومية وأن نستعرض أفكار الأحزاب القومية كافة نظراً «لضيق الوقت وصعوبة إيجاد المصادر، إلا أننا اخترنا ما هو بارز منها ليكون التمثيل لأقصى ما نستطيع معقولاً».

وقد جرت المناقشة في جو ودّي متسم بالرغبة في النقاش الموضوعي وتقصّي الحقيقة.

ويبدو لنا أيضاً أن استعراض المدارس الفكرية في مجال القومية العربية قد أوضح أمراً أساسياً هو أن جميع تلك المدارس أسهمت في تطوير فكرة القومية العربية، وإن كان من الممكن إخضاعها للنقد. وبعبارة أخرى فقد أظهرت البحوث والتعقيبات والمناقشات أن فكرة القومية العربية نمت وتطورت بمرور الوقت حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن.

ونود الإشارة إلى أننا قمنا بجمع وقائع هذه الندوة وتحريرها وتقديمها بشكل كتاب توخياً للفائدة منها للقارىء العربي ولأجل أن نساهم في تقديم مادة ثقافية نأمل أن تكون مفيدة في نشر الوعي القومي وزيادة الفهم العام لفكرة القومية العربية.

ويتقدم مركز دراسات الوحدة العربية بالشكر الجزيل للمؤسسات الثقافية التي اشتركت معه في تنظيم هذه الندوة، وهي المجمع العلمي العراقي واتحاد المؤرخين العرب ومعهد البحوث والدراسات العربية. فقد قدّمت هذه المؤسسات عوناً مادياً وفكرياً وتنظيمياً لنجاح هذا العمل.

والشكر كذلك واجب لجميع السادة الذين تقدموا بالبحوث وكتبوا التعقيبات وأدلوا بالمناقشات التي تكوّن بمجموعها هذا المطبوع. فقد قاموا جميعهم بجهد مشكور يستحقون عليه الثناء.

كما يوجه المركز الشكر لجميع الذين حضروا اجتماعات الندوة، إذ إن حضورهم جعل الندوة ممكنة. وقد حضر بعضهم من أماكن خارج مدينة بغداد ـ فللجميع نوجه الشكر الجزيل.

مركز دراسات الوحدة العربية

كلمة الافتتاح الأولى

د. سعدون حمادي (*)

السادة والسيدات الحضور

باسم مركز دراسات الوحدة العربية أحييكم في الندوة الخامسة التي ينظمها المركز في بغداد بالتعاون مع مؤسسات عربية وعراقية مختلفة لمعالجة عدد من المواضيع القومية التي رأى من المفيد معالجتها. وقد سبق للمركز أن طبع بحوث تلك الندوات ومناقشاتها بشكل كتب وضعت بمتناول القارىء العربي.

والندوة التي نجتمع اليوم من أجلها تتناول استعراض الفكر القومي وتقييمه من بداية النهضة العربية الحديثة إلى الآن. وقد روعي في اختيار مواضيعها أن تكون شاملة لجميع المدارس الفكرية التي ساهمت في تكوين فكرة القومية العربية وتوضيحها.

ومركز دراسات الوحدة العربية يرى أنه بالرغم من أنها ليست المرة الأولى التي يجري فيها مثل هذا الاستعراض للفكر القومي فإن لهذا العمل أسباباً هي بنظره جوهرية. وأول هذه الأسباب أنه قصد أن يكشف للقارىء العربي أن الفكرة القومية لم تكن نتيجة الاحتكاك بالغرب كما يرى بعض الباحثين، بل هي فكرة أصيلة في التراث العربي، وأن العرب عرفوا الشعور القومي قبل أن يعرفه الغرب.

والمسألة الثانية التي نرى من المفيد التنويه بها، هي أن فكرة القومية العربية ككل فكرة أخرى تولد حاملة مفهوماً عاماً، ولكنها تنمو وتتوضح بمرور الوقت، وبفعل عوامل ذاتية ترجع إلى تطور المجتمع العربي، وعوامل خارجية ترجع إلى الاحتكاك بالعالم والانفتاح على الزمن الذي تعيش فيه. ولذلك، ومن وجهة نظرنا، فإن الفكرة القومية في عملية تطورها قد ساهم في تكوينها جميع المفكرين والمدارس التي تتناولها بحوث هذه الندوة حتى وصلتنا بشكلها الحديث.

(*) رئيس مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية.

فالجميع مساهم وإن لم يكن بالدرجة نفسها. وإذا ما طلب مني أن أصف فكرة القومية العربية الحديثة فلا يسعني إلا أن أقول إنها قومية تقدمية منفتحة على العصر بعيدة عن التعصب من أي نوع كان.

وتكتسب هذه الندوة أهميتها من أنها تأتي ضمن الجهد العام الذي يبذله أصحاب الفكرة القومية أفراداً ومؤسسات، من أجل ارجاع الفكرة القومية إلى وضعها اللازم في الاهتمام العربي العام. إذ لا يخفى أن هذه الفكرة ليست في وضعها اللازم في الوقت الحاضر. فهي تعاني من الانحسار بسبب عوامل شتى لعل من أهمها الاحباط الذي يسود الوضع السياسي العربي الآن. ولكن الوضع قابل للتغيير. فالوضع السياسي العربي الحالي أبعد ما يكون عن التكوين النهائي، وهو قابل للتغيير للأفضل. وفي المجال الفكري متسع كبير للبحث والكتابة في هذه القضية المهمة في حياة العرب، والمثقفون القوميون مدعوون إلى القيام بهذا الواجب.

وغني عن البيان أننا أعضاء اللجنة التحضيرية لهذه الندوة نقصد البحث الحر في هذا الموضوع خلال مدة الندوة، أي أن يقول كل منا ما يريد قوله وأن تسود الطريقة العلمية في النقاش باعتماد المعلومات والمصادر لتوثيق ما نقول، وأن تعم بيننا روح التسامح وسعة الصدر عندما يناقش كل منا آراء الآخرين. وتلك أمور، وإن كانت بديهية منتظرة، فإن التذكير بها لا يخلو من فائدة.

ومركز دراسات الوحدة العربية، الذي احتفل في آذار / مارس الماضي بمرور عشر سنوات على عمله في خدمة قضية القومية العربية بالأسلوب الثقافي، يسره أن يشترك في هذا النشاط الثقافي. وسيتولى مسؤولية نشر بعض بحوثه في مجلته «المستقبل العربي»، ومن بعد ذلك نشره كاملاً بحوثاً وتعقيبات ومناقشات في مجلد واحد يضعه بين يدي القارىء العربي توسيعاً للفائدة.

ومؤسسة مركز دراسات الوحدة العربية ـ كما تعلمون ـ جهد عربي خاص وتطوعي يقوم به عدد من المثقفين القوميين من مختلف البلاد العربية لخدمة قضية القومية العربية ثقافياً. وإن قيام هذه المؤسسة واستمرارها يدلان على أن الامكانيات الخاصة والتطوعية في الوطن العربي موجودة لمن يبذل جهداً في سبيل استخدامها. وهي مثال صغير على الحيوية الكبيرة عند افراد شعبنا، تلك الحيوية التي يجب أن تعمل عملها إلى جانب الجهد الذي تبذله مؤسسة الدولة. وختاماً، لا بد من التنويه بالعمل الجيد وبروح التعاون الذي اتسمت به لجنة التحضير ممثلة برؤساء المؤسسات والآخرين من الأفراد. فقد قام الجميع بواجباتهم على أحسن ما يرام.

أرجو لاجتماعاتكم التوفيق والخروج بنتائج جيدة.

كلمة الافتتاح الثانية

د. صالح أحمد العلي (*)

الأساتذة الزملاء:

أرحب بكم باسم المجمع وبأسمي، ويسرني أن يقدم المجمع إمكاناته المادية لتيسير عقد هذه الندوة التي جمعت أعلاماً توفر فيهم العلم الغزير والخبرة الواسعة، وزملاء حريصين على الاستزادة من المعرفة والاسهام في دراسة حركة كانت منذ أزمنة، موغلة في القدم، تجمع شعباً وتشد أفراده معاً بروابط عامة وسمتهم بسمات مميزة، واعانتهم على الصمود ومكنتهم من البقاء، وكانت الأسس التي تقوم عليها هذه الروابط من السلامة ما أكسبها تقدير الآخرين وجعلها تسمو على الروابط المنوعة المحلية كافة التى قد تربط جماعات محدودة فى هذا الشعب الكبير. ولعل من مظاهر قوة القومية العربية وعوامل بقائها سعة صدرها، وإباحتها التنوع، وإيمانها بالتطور والتجديد مع الاحتفاظ بالسمات العامة الأساسية.

إن السمات التي تميزت بها القومية قامت بدورها في حفظ كيان العرب وتمكينهم من أداء رسالتهم عبر أزمنة وعصور طويلة تعرضت فيها البشرية لتيارات واتجاهات فكرية وسياسية منوعة لا ينسجم بعضها، وأحياناً يتناقض، مع السمات القومية وروابطها.

وفي الأزمنة الحديثة اكتسبت القومية العربية أهمية متميزة، إذ كانت من أبرز القوى الأساسية لحركات التحرر السياسي في أقاليم الوطن العربي. والجميع متفقون على أهمية القومية كموجه ثقافي وسياسي في تنظيماتهم.

إن السنين الطويلة التي عاشتها الأمة في الأزمنة المعاصرة في نطاق القومية ثبتت فكرة هذه القومية في اللاشعور الذي كثيراً ما يكون أقوى في التوجيه من الأصوات العالية السطحية. ولعل هذا من أسباب قلة الحديث عنها وتزايد الكلام، بحثاً وكتابة وتطبيقاً، عن تيارات منوعة كثير

(*) رئيس المجمع العلمي العراقي.

منها محلي ومؤثر في إضعاف مكانة القومية. وإن الخطر الذي قد يولّده استفحال هـذه التيارات يتطلب المزيد من التذكير بالقومية والبحث في خصائصها ودورها الايجابي في التحرر والتماسك والتقدم. والهدف من هذه الندوة هو الإسهام في هذا التذكير، وحضوركم مظهـر صادق لسلامة العقيدة القومية وعمقها. ولا بد أن ما ستعرضونه من آراء وأفكار سيكون له أثره في توضيح كثير مما غيض، وتعديل بعض ما انحرف، واغناء كثير مما ضعف.

كلمة الافتتاح الثالثة

د. مصطفى عبد القادر النجار (*)

أيها الحفل الكريم

يسرني باسم اتحاد المؤرخين العرب الذي أحمل شرف مسؤولية أمانته أن أبارك هذه الندوة الفكرية المتميزة ذات الأهمية البالغة في هذا الزمن الصعب الذي يمر به الفكر القومي العربي.

وللحقيقة أقول إن هذه الندوة جاءت بمبادرة من أستاذنا د. سعدون حمادي، رئيس مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية، والأستاذ د. صالح أحمد العلي، رئيس المجمع العلمي العراقي، إذ تمت على يديهما دعوتنا للمشاركة في هذا العمل القومي الكبير، وظلا يتابعان أعمالها ويحضران اجتماعاتها الدورية على الرغم من مشاغلهما. فباسم الاتحاد نوجه لهما وللمؤسسات العلمية المشاركة التقدير العالي.

أيها الأخوة

عندما فاتحت المكتب التنفيذي لاتحاد المؤرخين العرب بشأن المشاركة في عقد الندوة كان هناك رأيان:

الأول: استقبالها بالحماس والاندفاع لتأييد المشاركة لما يترتب على ذلك من اهتمام قومي للمسيرة التأريخية لأمتنا العربية.

والثاني: اعتقاد بأنها لن تضيف إلى القضية العربية مكسباً.

وقد باركت للفريق الأول اندفاعه ورددت على الفريق الثاني بأن الندوة مساهمة جادة في تحريك الجمود العربي ودفع الأمة إلى مسارات وخطى إيجابية وذلك توصّلاً لمعرفة الذات ونقدها ووضعها في إطارها وانتشالها من متاهاتها. أفلا يستحق ذلك منا ندوة فكرية؟

(*) الأمين العام لاتحاد المؤرخين العرب.

إن الفكر العربي يمر بمحنة كبيرة في مرحلتنا المعاصرة. وقد أصبح الخروج من المأزق ظاهرة مؤرقة للوجدان العربي. وإن النكسات التي يعيشها العرب اليوم تلقي على المثقفين منهم مسؤولية تأريخية لتقصي الحقائق القومية وبلورتها ووضعها في مكانها الصحيح، والواقع الذي تعيشه الأمة العربية تجاوز كل الحدود. وقد بلغت هموم الإنسان العربي حداً جعله يعيش حالة نفسية مرهقة فأصبح يشك في ذاته وتراثه وانتمائه، ويضحك وكأنه يبكي، وإذا طال به الضحك قال متشائماً اللهم أجعله خيراً، وكأن الأصل في حياته أن يكون لحناً جنائزياً.

وليت هذه الهموم قد توقفت عند فاصل الزمن. فالخطورة أن تتحول إلى صخر ضاغط على الصدر، وهذا ما يساهم به العديد من المثقفين العرب. فهم لكثرة ما يطرحون الفرضيات والتحليلات النظرية المكررة والمعادة انتابهم العجز عن تقديم الحلول الجذرية. فمنهم من استقرت به الاقليمية أو المحورية أو القطرية أو الطائفية أو اللاقومية أو الاستعمارية فظل يدور في حلقة مفرغة تحت ضغط الولاء للأنظمة، الأمر الذي خلق حالة من التردّي أصابت الفكر وأثرت فيه وتسللت إلى النظرية القومية بحثاً عن الخروج من المأزق الذي حشرت نفسها فيه.

وما هذا الحوار القومي الذي ستشهده ندوتنا الفكرية إلا مساهمة أكيدة من المشرفين عليها في طرح قضية الفكر العربي بكل عقلانية وحسّ قومي لتخطي الجزر غير الموصولة على خريطة الجسد العربي. وأن الخروج من هذا المأزق العربي يكون بادارة حوار ديمقراطي يركز على الواقع والأهداف ويخرج بنتائج تستطيع مواجهة المستقبل. .

إن الارهاب الفكري في الوطن العربي هو الذي دفع بعض المثقفين العرب إلى حالة التدهور، وجعلهم يعيشون في مواطن الداء الخبيث ويُعَدّ هذا الملتقى الفكري الذي يطرح الرأي بحرية وثقة وشجاعة مساهمة لوضع الكلمة العربية في نصابها القومي.

لقد أثبت التاريخ أن الفكر العربي القومي فكر أصيل ومجدّد لم تستطع التحديات الوافدة من الداخل والخارج النيل منه فظل صامداً يعبر عن أصالة هذه الأمة ومجدها وتراثها ومعاصرتها، وأثبت عبر التاريخ أنه الأقوى والأصلح والأكمل والمعبر عن ضمير الأمة وأهدافها.

واتحاد المؤرخين العرب يرى أن البحث في الفكر القومي العربي مسألة في غاية الأهمية، وأن مشاركة الندوة تنطلق من الايمان الكامل بأن التأريخ القومي هو عقيدة كل العرب، وإن الوحدة الفكرية القومية هي الغاية التي يهدف الاتحاد إلى الوصول إليها.

وهنا أود أن أنوه بأن الخوض في المسائل الفكرية لم يكن أمراً يسيراً، فدراستها تتطلب عمقاً ومعرفة وإيماناً ووعياً وثقافة قومية نابعة من مبادىء الأمة ورسالتها الخالدة. وعليه فإنه ستتم مناقشة البحوث والتعقيبات في ضوء تلك الأهداف بعيداً عن الانفعال والحماس والاندفاع، ولن توغل المناقشات في الرجوع إلى التاريخ أو الاهتمام بالتحليل والقفز من فوق المشاكل، فالعلمية والعقلانية هما اللتان ستأخذان طريقهما إلى أعمالنا.

كلمة الافتتاح الرابعة

د. فائق أمين مخلص (*)

أيها السيدات والسادة

باسم المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أحييكم وأود أن أقدم نبذة عن المنظمة التي تساهم الآن في هذه الندوة الهامة انطلاقاً من توجهاتها في التصدي للمشاكل والقضايا العربية المعاصرة.

قامت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في الأساس على مبدأ الحفاظ على التراث القومي ممثلاً في ثقافته وفكره وعلومه بشتى مجالاتها.

ومعهد البحوث والدراسات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم قد قام منذ نشأته في عام ١٩٥٢ على أساس قومي، وضمّن مناهجه في كل فروعه اهتماماً أساسيا بالقضايا القومية ومتابعة كل ما يستجد على الساحة العربية. ولعله المؤسسة العلمية الوحيدة في الوطن العربي التي خصصت قسماً للدراسات القومية والدراسات الفلسطينية باعتبارها تمثل القضية المركزية للفكر القومي العربي.

وقد حدد المرحوم الأستاذ ساطع الحصري أهداف المعهد كما يلي:

أ ـ إعداد شباب عربي مثقف ثقافة عربية عالية.

ب ـ نشر الثقافة العربية عن طريق التدريس والتأليف والنشر والمحاضرات العامة.

ج ـ إقامة فكرة القومية العربية على أسس علمية صحيحة.

د ـ تكييف أسس الثقافة العربية بحيث تنتفع من تقدم المدنية الحديثة.

وقد عني المعهد بنشر دراسات كثيرة في المجالات المتعلقة بالمشكلات العربية المعاصرة من

(*) رئيس معهد البحوث والدراسات العربية بالانابة.

جوانبها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية والجغرافية والقانونية والأدبية واللغوية، وقضايا الصراع العربي الاسرائيلي والدراسات الفلسطينية. وقد تمثل هذا النشاط في:

أولاً ـ المناهج الدراسية.
ثانياً: مطبوعات المعهد
ثالثاً: الدراسات المسحية.
رابعاً: ما تنشره مجلة المعهد.

وقد وضعت السنوات الثلاث الماضية، وهي عمر المعهد في دورته الجديدة ببغداد، أسساً قويمة لدفع مسيرة العمل إلى أمام، وتمثلت الجهود المبذولة في تخريج أكثر من دفعة للباحثين وانجاز جميع المشاريع التي كلف بها وطبع العديد من الدراسات التي أسهم فيها باحثون عرب وعراقيون. يضاف إلى ذلك أن مكتبة المعهد تمكنت من اقتناء أكثر من عشرة آلاف كتاب، وهي تنمو نمواً سريعاً سواء عن طريق الشراء أم مد العلاقات الوثيقة بين المعهد والمؤسسات الأكاديمية وغير الأكاديمية من أجل تطوير العمل المشترك. وقد حرص المعهد على إبراز وجوده وحضوره في كثير من المؤتمرات العربية والدولية، وساهم مساهمة فعالة في التصدي لمشكلات بحثية يواجهها المجتمع العربي. وقد تكللت جهوده في مبادراته المسحية ودراساته المستحدثة التي وضعت بتصرف الهيئات والحكومات العربية للافادة من نتائجها. وينطلق المعهد في برامجه مستنداً إلى الخطط الطويلة الأجل التي وضعتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وهو بالإضافة إلى ذلك يساهم في ندوات وبرامج خارج إطار برامجه المقررة في الميزانية. وحضورنا هذه الندوة يقع ضمن هذا التوجه.

ومن المفيد هنا أن نتعرض بإيجاز إلى المجالات البحثية التي عني بها المعهد عناية خاصة:

١ ـ دراسة مشكلات التنمية الاقتصادية وأساليبها المختلفة ووسائل التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية.

٢ ـ دراسة وسائل التنمية الاجتماعية في الوطن العربي.

٣ ـ دراسة مشكلات البيئة المرتبطة أساساً بعمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

٤ ـ دراسة القومية العربية على أسس علمية صحيحة وبحث عوامل تقوية الوعي القومي في الوطن العربي.

٥ ـ دراسة القضية الفلسطينية وبحثها بحثاً علمياً شاملاً ومقارناً.

٦ ـ الاهتمام بدراسة مصادر الفكر العربي المعاصر ومقوماته وتطوره.

ويسعدني أن أشير هنا إلى بعض الدراسات التي أنجزت خلال السنوات الثلاث الماضية. فمن ذلك:

كتاب ندوة الاقتصاد الإسلامي.

كتاب ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي الإسلامي.

كتاب المسح الشامل لجمهورية الصومال.

كتاب السياسة الإيرانية في الخليج العربي.

كتاب المدينة العربية.

كتاب الحوار العربي الأوروبي.

كتاب مستقبل الإسلام السياسي.

كتاب صراع الدول الكبرى في منطقة الخليج العربي.

كتاب العلاقات العربية التركية.

كتاب العلماء الأفارقة ومساهمتهم في خدمة الحضارة العربية الإسلامية.

كتاب هجرة العقول.

كتاب الفلسطينيون في الأرض المحتلة.

وغيرها مما لا مجال لذكره هنا.

وبهذه المناسبة أود أن أنوه بالدعم المتزايد الذي قدمته حكومة الثورة إلى المعهد من ابتداء دورته في بغداد حتى الآن، مما هيأ له الوسائل والدوافع المشجعة التي مكنته ولا تزال من مواصلة خدماته للفكر والثقافة وتحقيق أهدافه القومية في جميع الميادين التي أشرت إليها.

الفصل الأول

الشعور القومي العربي عبر التاريخ :
مقومات القومية العربية ومظاهرها عبر التاريخ

د. صالح أحمد العلي (*)

(*) رئيس المجمع العلمي العراقي .

١ ـ مفهوم القومية في التاريخ

مهما اختلف الباحثون في صياغة تعريف محدد للقومية فإنهم متفقون على أنها شعور جماعة من الناس بما يربطهم من روابط مشتركة من الثقافة والنسب يتميزون بها، وترجع أصولها إلى الماضي، وتدفعهم إلى اتخاذ مواقف موحدة في كثير من المواجهات الرئيسة في القضايا السياسية بالدرجة الأولى وفي الميادين الثقافية بالدرجة الثانية.

فأساس القومية هو الشعور والاحساس الذي غالبا ما يكون إيجابيا ظاهرا، وإن يكن أحيانا خفيا يقوم بفعله دون أن يدرك صاحبه مسماه. فالقومي هو كل من كانت هذه القوى الموجه الأقوى في تفكيره حيال ما يواجهه من القضايا السياسية والثقافية بنطاقها الواسع، وبصرف النظر عن المواقف التي تخالف في ذلك تجاه القضايا الجزئية.

إن هذا الشعور قد يكون خفياً كامنا في الأعماق، لا تعبر عنه الكلمات أي ما يسميه علماء النفس «اللاشعور».

غير أنه في الغالب يظهر واضحا في المواقف الايجابية ويكوّن قوة في التعبير والتماسك والصمود تجاه التحديات، أو قد يصل من القوة والعنفوان إلى ما يدفع في تأكيد الذات إلى التفكير في الاستقلال والعمل على الامتداد والتوسع وفرض الهيمنة، وبذلك يتطور من شعور يؤكد البقاء إلى إدراك وعمل للتوسع.

وكل هذه نتائج وتطبيقات للقومية تمتد من مواقف أولية في الشعور بالترابط إلى مواقف في التماسك وإبراز الذات ثم الصمود أمام التحديات للحفاظ على الذات ثم التعالي وحب السيطرة، ولكن يبقى أساسها محدداً.

ومقومات القومية متعددة متداخلة بعضها في بعض ومع مقومات مؤسسات أخرى، وكل مقوم ليست له حدود واضحة وثابتة، فقد يقوى أحدها في ظرف من الظروف ويبرز ويطغى على غيره في ظهوره وقوته، ثم يخفت ليحل مكانه مقوم آخر، وقد تقوى كافة هذه المقومات جملة، أو قد تخفت جميعا فتهيمن على المجتمع قوى أخرى تتميز بها مواقف أخرى تسود أعداداً كبيرة من الناس من ضمنهم من يحملون الروابط القومية، فتبرز واضحة، وقد تضعف القوة القومية، ولكنها لن تزول، لأن مقوماتها أساسية.

ودور القومية واضح في الكيان الثقافي والسياسي والاجتماعي من حيث انها تسود جماعات كثيرة العدد، وإن لم يكن لهذا العدد حد معين ثابت مقرر، فإن هذه الجماعات تعيش في الأصل مجتمعة ومتقاربة، وتنشىء لها نظماً تساعد على تنظيمها وتماسكها وقوتها، فتصبح خصائص مميزة لها لا تقل قوة عن اللغة التي تتأثر بعدد مفرداتها ومعانيها المعبرة عن تلك النظم، ومن هنا تأتي خصائص الأمم: اللغة والنظم الاساسية التي تحتفظ مدة طويلة بسمات معينة، بالرغم من تعرضها لتطورات واسعة عبر الزمن.

٢ ـ اختلاف أحوال الماضي عن الأحوال المعاصرة

وعند بحث القومية عبر التاريخ، أي عبر زمن طويل، ينبغي الأخذ في الاعتبار تطور المؤثرات الخارجية التي قد تتعرض لها الجماعة، والتطورات الداخلية التي قد تمر بها الأمة، وكذلك اختلاف الأحوال الحديثة عن القديمة، وآثارها في تطور المشاعر، وخاصة ما حدث في الأزمنة الحديثة من تطورات واسعة في وسائل المواصلات المادية والاتصالات الفكرية، والنمو الهائل لوسائل الاعلام ومواده، ووسائل الطباعة والبث المسموع والمرئي وما رافقه من مؤسسات تمد بالاخبار وتنقل المعلومات والافكار عن مختلف الشعوب في مختلف الاقطار والاقاليم في كافة ارجاء العالم، ومع أن كثيرا من الافكار والمعلومات لا تتوفر فيها الدقة والشمول إلا أنها وسعت الصلات الثقافية العامة، حتى بدا العالم وكأنه وحدة فسيفسائية. ورافق ذلك ما توفر لبعض الحكومات من قوة مادية هائلة من موارد مالية، وقوى عسكرية وأسلحة فتاكة، ومواصلات سريعة تمكنها من فرض أفكار وآراء واتجاهات عن طريق مناهج التدريس في مختلف مراحل الدراسات، والاذاعة والتلفزيون، والمنشورات «الرسمية» التي تصدرها.

غير أن هذه الأوضاع الناجمة عن تطور هذه الوسائل والاساليب التي تعمل الآلاف في انمائها، ويستفيد فيها كل قطر من خبرات الآخرين، غير أن كل هذه المؤثرات لم تفلح في اجتثاث أسس القومية؛ فإن النظم الديمقراطية التي رافقتها ساعدت على إنماء السمات المحلية، بل شجعتها لرفعها إلى المستوى العالمي. فهي بقدر ما تعمم أدوات ومواد وأفكاراً

فإنها تشجع النمو الفردي والمحلي بما فيه من تنوع ولأنه يغذي العالمية ويغنيها.

غير أن الأحوال في الأزمنة الغابرة كانت تختلف عما هي عليها في العصر الحديث؛ فوسائل المواصلات لم تكن متيسرة أو سريعة، ووسائل الاتصال كانت محصورة ضيقة، والقوة المادية التي تعتمد عليها الحكومات في فرض اراداتها كانت أضعف، وحركات التنقل كانت أقل بنطاقها الموسمي أو الدائم، وخاصة حركات الشعوب التي هي الاداة الاقوى في توسيع القوميات ومدها أو في حصرها وتضييقها، ولا ريب في أن قلة المعلومات وضعف الاتصالات يؤديان إلى استمرارية التماسك في المجتمعات وحصرها، واستقرار السنن والتقاليد المحلية، ولكنه لن يلغي العناصر العامة الرابطة بينها وبين المجتمعات القريبة منها والمتصلة بها منذ القديم، وبذلك تحتفظ القومية بمقوماتها لتعمل في تماسك الجماعة وتنظيمها في اللاشعور.

إن دراسة تاريخ الشعور القومي تشمل آثار قوى متعددة ومتداخلة في مكونات الجماعة عبر ازمنة مديدة قد تتعرض خلالها إلى مؤثرات وتيارات خارجية قوية، وقد تسجل معلومات أوسع عن هذه المؤثرات الخارجية، مما يضلل الباحث ويغفله عن إدراك الشعور الكامن لمجموعة الجماعة وما تحتفظ من إدراك واع لكيانها الاجتماعي والفكري والروحي دون الاقتصار على السمات الشاذة للافراد والجماعات الصغيرة، فدراسة الشعور القومي تعنى بدراسة الافكار التي تؤثر في الجماعات وتتميز بها، دون الالحاح على احتمال وجود مظاهر أخرى عامة وعالمية، وحركات جزئية وفردية معارضة للسمة العامة أو مناقضة لها.

ومع أن الشعور القومي يشمل جوانب فكرية واسعة من الحياة إلا أنه أبرز مظهرا وأقوى أثراً في المواقف السياسية، وهو في هذا يتخذ درجات تتراوح من مشاعر فردية، ومعبرات فكرية، إلى تكتلات سياسية تبلغ حد الشعارات الجامعة للأحزاب، وبذلك تظهر بأجلى مظاهرها. غير أن مدى عدد المقتنعين بها يعتمد على مدى اقتناعهم بها، يتوقف عمقها على ديمومتها في حال انتصارها أو اخفاقها، والبحث الحصيف ينبغي ألا ينخدع بقوة «صوت» بعض التيارات والحركات التي تبرز أحيانا وتسجل أخبارها، رغم أنها قائمة في أساسها على طموحات فردية أو قوى ضعيفة لا تلبث أن تضمر وتزول إلى الابد.

٣ ـ مشكلة المصادر

إن البحث عن القومية، أو عن أية حركة عامة للجماعات دون الافراد، عبر أزمنة طويلة من الماضي وفي مسيرة التاريخ تواجهه عقبات قد تعيق تقديم صورة صحيحة واضحة عن التطورات التي مرت بها الأمة خلال مسيرتها.

ومن أول العقبات التي تواجهنا العيوب الموجودة في المدونات المكتوبة التي هي معتمدنا الأكبر في معرفة الماضي وفي رسمنا صورة لتطور الأمة خلاله، غير أن هذه المدونات قليلة نسبيا، ولا تتوزع على كافة الأزمنة والامكنة بانتظام، فتتوفر عن بعض الفترات في بعض

الأمكنة مدونات كثيرة، وتقل أو تنعدم عن فترات أو أماكن أخرى، وهذه الثغرة هي أجلى وأوضح في ما يتصل بالأحوال في التاريخ القديم والماضي البعيد، ولكنه لا يقتصر عليه وإنما يمتد حتى إلى الأزمنة الأحدث.

ثم إن كثيرا مما وصلنا نصوص قصيرة مفردة لا يعوض تكرر نقل المتأخرين لها عن تفردها. وهي في الغالب تعبر عن رأي كاتبها الذي يتأثر بدوره بالأحوال السائدة عند لحظة كتابتها وقد يبدل هو نفسه رأيه فيها كتب، أو قد يبتعد في كتابته عن تصور الحقيقة. ولا يقتصر هذا على كتابة التاريخ القديم وإنما يمتد حتى الى الأزمنة التي تكثر فيها الكتابات، وخاصة فيما يتعلق بالحركات العامة الشعبية التي تشمل الجماعة، فالرأي المفرد ينبغي أن يدرس تبعا لانسجامه أو تعبيره عن الاتجاه العام، وأن يستهدف الباحث أن يكون فاحصا لا محاميا. ثم إن المدونات التي وصلتنا، وخاصة عن الأزمنة القديمة، أغلبها رسمية لا تعنى بأحوال الشعوب وتطورها، وإنما تركز معلوماتها عن أشخاص الحكام وأعمالهم وما يتصل بهم. وإن أهمية بعض هؤلاء الأشخاص وأعمالهم وآثارها في الشعوب لا تعوض عن ضيق نطاقها وقلة شمولها وتقصيرها عن رصد الحركات العامة.

والاهتمام بالحكام كمحور لتنظيم دراسة التاريخ امتد حتى بعد ازدياد التدوين وظهور الورق، فأعطى انطباعات، بعضها مغلوط، عن مدى امتداد الشعوب وآثارها. ولنأخذ مثلا من التاريخ العربي الوسيط الذي تتوفر فيه مادة واسعة، فإننا نذكر دائما الدول التي ظهرت وحكمت، ونتصور أن كل من هذه الدول هي شعوب، في حين أنها أسر حاكمة محدودة العدد، والقوى التي اعتمدت عليها محدودة. فالدولة البويهية التي ظهرت في بلاد الديلم وامتد سلطانها الى اقاليم واسعة منها العراق، لم يكن مع حكامها في العراق أكثر من ألفي ديلمي، وهو عدد قليل إذا قورن بسكان العراق الكثيرين؛ وإذا كان أثرهم في الادارة والأوضاع الاقتصادية واسعا فإن أثرهم الفكري ضئيل إذ لم تسد الثقافة الديلمية، وإنما نشطت الثقافة العربية، وإن كان قد أصابها بعض التأثر بالمجاملة أو المعارضة.

إن الكتّاب الذين هم مصدر المدونات، كثيرا ما يعيشون في «أبراج عاجية» وفي بيئات اجتماعية وفكرية خاصة قد تختلف أو تتناقض مع التيارات العامة السائدة عند الأمة والجماعة التي هي المحور الذي تدور عليه دراسة القومية في التاريخ، تلك الدراسة التي لا تقتصر على مجرد تسجيل الظواهر العامة، وإنما تسعى لمعرفة أسسها وعمق جذورها وقوة تأثيرها.

ولعل من أكبر العقبات التي تواجهنا في دراسة تاريخ الحركات العامة، ومنها القومية، الاعتماد الكبير في دراستها على الكتب التي عنوانها «التاريخ» أو «الاخبار»، ومعظمها، حتى المدونة في أزمنة أوج التقدم الفكري في الماضي، تعنى بالحوادث المفردة ضمن نطاق ما تسميه «الدول» وتقصد به الاسر الحاكمة، مما أدى إلى إعطاء صورة جانبية غير شاملة عن التطور العام للأمة، وأبرز قوة حكام هذه الدولة، وولد انطباعا كان في كثير من الأحيان غير صحيح عن مدى تعبيرها عن اتجاهات الأمة. حقا إنه بالرغم من ضعف امكانية الحكام في الماضي

إذا قورنت بالامكانيات الهائلة التي بتصرف الحكومة في العصر الحاضر، فإنه ظهر عدد من «الدول» والحكام الذين سايروا اتجاهات الشعب وقووها واستغلوها في تثبيت حكمهم وتوسيعه. غير أن كثيرا منها قامت على طموحات أفراد الحكام وقدرتهم على جمع عدد محدود من المقاتلة الذين يعملون بدوافع الاغراء المادي على تثبيت سلطان الحاكم دون أن تكون له علاقة وثيقة بالمحكومين أو فيه تعبير عن أحوالهم وطموحاتهم. والواقع أن سوء تقدير دور الحكام كان له أثر في تشويه الصورة العامة الصحيحة لحركات الشعوب. ولا أغالي في القول إن أثرها المشوه كان أوضح وأبرز في كتابة تاريخ العرب وموقف الشعوب التي ضمتها دولتهم الكبرى.

إن قلة المعلومات التي وصلتنا عن أحوال كثير من فترات التاريخ، وخاصة القديم منها، ومجانبة ما وصلنا للدقة والشمول لا تعني عدم إمكان وضع صورة عامة قد لا تكون مفصلة، ولكنها ترسم الخطوط العامة لتطور القوى التي تعمل في تماسك الجماعة، والأمة، ومدى امتدادها، وتكوين هذه الصورة يعتمد على حقائق من الأوضاع الجغرافية والحوادث التاريخية، ومن معلومات مستمدة من مصادر متعددة.

٤ ـ السمات العامة لتاريخ شبه جزيرة العرب وأهلها

إن شح المعلومات أو انعدامها، لا يمنعان من وضع فرضيات عامة تسندها الادلة المستمدة من الأوضاع العامة:

أ ـ إن سكان جزيرة العرب والاقاليم التي حولها تتكلم منذ أقدم الأزمنة المعروفة، وكما يظهر من المدونات المكتشفة، لغات متقاربة بمفرداتها وتراكيبها (قواعد صرفها ونحوها) لدرجة يمكن القول معها بأنها من أصل واحد، أي ان المتكلمين الأولين بها هم جماعة واحدة استوطنت هذه البلاد، وقد تعرض بعض مجموعات منها إلى مؤثرات حضارية محلية انعكست على لغتهم فولدت فيها اختلافات فرعية في لفظ بعض الكلمات، او نحوها وتصريفها وتحديد معانيها، وفي استعمال كلمات جديدة، ولكن هذه الاختلافات الفرعية لم تمح السمة العامة للغة.

ب ـ إن الأحوال المناخية العامة في هذه المناطق ظلت ثابتة ولم يحدث فيها تبدل كبير واسع بدليل ان منتوجاتها النباتية الاساسية، وهي النخيل والزيتون والحنطة والشعير، ظلت منذ أقدم الأزمنة ابرز منتوجاتها، كما أن المناطق الجنوبية من العراق ظلت تعتمد زراعتها على الارواء النهري أو مياه الينابيع، وليس على مياه الأمطار، بالاضافة الى الاشارات عن وجود المناطق الصحراوية الحالية منذ أقدم الأزمنة. ولا يمنع هذا من حدوث تذبذبات مناخية موقتة قد تمتد إلى عدة سنين، ولكنها ليست دائمة.

ج ـ إن شبه جزيرة العرب هي أوسع هذه المناطق يحيطها البحر من جنوبها وغربها وبعض اطرافها الشرقية، غير أن حدودها الشمالية مفتوحة لأقاليم أراضيها مستوية في

الغالب، ولكن تتوفر فيها مياه أنهار وأمطار، وتمتد على طول الاطراف الشرقية والشمالية جبال وهضاب مرتفعة، وبذلك كانت هذه الأقاليم التي حول شبه جزيرة العرب متصلة بها جغرافيا، ولغويا، ومتميزة أساسيا عن المرتفعات والهضاب المحيطة بها.

د ـ إن شبه جزيرة العرب أرضها منوعة، ففيها سلاسل جبال وهضاب بركانية، ورسوبية، وفيها مناطق واسعة مستوية تربتها رسوبية، وبعضها تغطيها الرمال السافية، وفيها أيضا عدد غير قليل من الوديان الطويلة التي تمتد مئات الأميال، كما أن فيها مناطق غير قليلة تتوفر فيها المياه الباطنية والآبار والينابيع والعيون التي قد تكون كافية لقيام زراعة واسعة يعيش عليها عدد كبير من السكان.

وبالاضافة إلى الوديان الطويلة والبقاع الكثيرة المتناثرة التي تتوفر فيها المياه وتزدهر فيها الزراعة، فإن فيها مناطق غنية بثرواتها المعدنية، وخاصة الذهب والفضة والنحاس، وعدد من المعادن الأخرى التي كانت اساسا لانماء «حضارات» مزدهرة، بالاضافة الى المسالك الطويلة التي تسلكها القوافل، والتي أدت بدورها إلى نشوء مراكز تمون القوافل ويسهم أهلها في نقل السلع والمتاجرة بها.

هـ ـ أدى هذا التنوع في المظاهر الجغرافية والانتاجية إلى تنوع في المظاهر الحضارية للسكان، فكان فيها بدو يعتمدون في معاشهم على تربية الماشية، وخاصة الأغنام والماعز والابل والخيل، وينتقلون وراء المراعي، ويحيون حياة مادية بسيطة، وتسير مجتمعاتهم على النظم البدوية المعروفة، غير أن فيها أيضا مجتمعات زراعية مستقرة في قرى تعتمد في معيشتها على الزراعة، وتسير حياتها وفق نظم هي خليط من النظم البدوية ومتطلبات الزراعة، وفيها أيضا مراكز صناعة وتجارة تسير حياتها وفق متطلبات النشاط الاقتصادي.

وضمن هذا التنوع تطور تاريخي مرت به كل بقعة من ازدهار وضمور وتقدم وتدهور في مختلف مظاهر الحياة.

و ـ لم تكن شبه جزيرة العرب، منذ أقدم الأزمنة التاريخية المعروفة منطقة جذب، فلم ترد اليها هجرات بشرية واسعة استقرت فيها، وإنما اقتصر الغرباء عن أهلها على بعض من هاجر لاضطهادات لقوها في مناطقهم (كبعض اليهود) أو الصناع ورجال الأعمال (في بعض المراكز من الموانىء والمدن) أو أفراد متفرقين أقدموا للسكنى فيها كالعبيد والارقاء. ومن حيث العموم فإن أعداد هؤلاء الغرباء لم تكن مركزة في منطقة واحدة أو كبيرة بحيث يؤثر في تبديل سماتها العامة.

ز ـ لم تعرف في التاريخ سيطرة دولة أجنبية على شبه جزيرة العرب، وإنما اقتصرت السيطرة السياسية الأجنبية على بعض المناطق في أطرافها، وكانت الدول المسيطرة متعددة، وفي فترات متفرقة.

ح ـ لم تكن شبه جزيرة العرب منعزلة كليا عن الثقافات الخارجية، فإن صلتها الوثيقة

جغـرافيا وبشـريا بـالاقاليم التي في أطـرافها. وخـاصة العـراق وبلاد الشـام، جعلتهـا تتـأثـر بالتطورات الحضارية الناجمة عن النمو الداخلي والمؤثرات الخارجية في هـذه الأقاليم التي كـان تأثيرها أظهر في أهل الجزيرة المقيمين في أطرافها، الذين كثيرا ما كانوا يتوغلون ويقومون بدور سيـاسي عندمـا تكون حكـومات هـذه الاقاليم ضعيفـة، أو يستقرون كـرعاة أو فـلاحين، أو يستوطنون المدن.

ط ـ عرف أهل الجزيرة العـربية منـذ أقدم الأزمنـة بنشاطهم التجـاري في نقل السلع، والاسهام بالتجارة، وكانت لهم سيطرة كبيرة، إن لم تكن تامة، على الملاحـة في المحيط الهندي أوصَلَتهم إلى الشواطىء الشرقية من افريقية والهند وجزر الهند الشرقية وإلى الصين.

وامتد نشاطهم التجاري غربا في البحر المتـوسط، لا على يـد الفينيقيين فحسب، وإنمـا على يد المعينيين الذين وجدت لهم نقوش في شمال افريقيا واسبانيا وفرنسا وديلوس، بالاضافة الى تجارتهم المنتظمة مع بلاد الشام والعراق.

ولا ريب في أن التجارة تزيد المعلومات عن السلع والمعاملات، وقـد تجلب معها بعض المفردات اللغوية والأفكار، ولكن ينبغي عدم المبالغة في مقدار ما تجلب، لأن عدد التجـار غير كبير، ونشاطهم منحصر في ميدان عملهم الضيق.

ي ـ حـدثت هجرات أفـراد أو مجموعـات صغيرة إلى جـزيرة العـرب، فاستـوطن فيها بعض التجار وأصحاب الأعمال والعبيد، وكان بعضهم يحمل معه حضارات منوعة، وعقـائد متعددة، وديانات مختلفة. غير أن عدد هؤلاء المهـاجرين كـان قليلا. وكـان معظمهم يقيم في أطرافها وفي المراكز التي على سواحلها، وكان تأثيرهم محدودا.

ولعل أبرز الأديان التي امتدت اليها قبل الاسلام اليهودية والمسيحية، غـير أن اليهوديـة انحصرت في الجاليات التي هاجرت اليها من فلسطين؛ أما المسيحية فانتشرت بفعل المبشـرين الذين جاؤوا من أطراف شبه جزيرة العرب ونشروا دياناتهم بين بعض القبائل فيها.

إن كلًا من الديـانتين السـابقتين ظهـر في أقاليم متصلة جنسيـا وحضاريـا بشبه جـزيرة العرب، وإن كثيرا من مبادئها الاساسية مقاربة للعقائد العربية، وإن الكتب المقدسة في هاتين الديانتين لم تكن مكتوبة بالعربية أو مترجمة اليها، فآثارها سطحية غير عميقة.

ك ـ إن الملاحظات التي ذكـرناهـا أعلاه تـظهر أن سكـان شبه جـزيرة العـرب احتفظوا بنسبة عاليـة من الأصالـة في الدم واللغـة والثقافـة، بسبب قلة المؤثرات البشـرية والحضـارية المستوردة اليها.

ل ـ إن تنوع البيئة الطبيعية، وتعدد الأحوال المعاشية اقتضى تعدداً في أشكال التجمعات، وتنوعا في نظم الحياة، ومع أن قلة المدونات لا تيسر تقديم صورة شـاملة لهذا التعـدد والتنوع عبـر العصور الـطويلة السابقـة للاسـلام فإن في القـرآن الكريم آيـات تـذكـر بعض أشكـال

التجمعات و أبرزها الشعوب والقبائل (الحجرات ١٣). ولم تذكر الشعوب إلا في هـذه الآية، أما القبيلة فذكرت في آيتين وهي تعبر عن الملائكة لا عن التجمعات البشـرية (الاسـراء ٩٢، الاعراف ٢٧). وأما العشيـرة فقد وردت في ثـلاث آيات فقط (الشعـراء ٢١٤، التوبـة ٢٤، المجادلة ٢٢)، وهي تطرق الديار ومراكز الحضارة.

إن شبه جزيـرة العرب واسعـة المساحـة، ممتدة الأطـراف، تغطي كثيـرا منها صحـارى جرداء وأرض مغطاة بالرمال والكثبان، وتمتد فيها سلاسل جبلية طويلة وعـرة أكثرهـا جرداء. وأما المناطق المأهولة فكانت متفرقة في الواحات والوهاد والوديان التي تتوفر فيهـا المياه البـاطنية وتمد البرك والينابيع والآبار وتيسر الاستقرار والعيش على المنتوجات الزراعية المعتمدة على هذه الميـاه. ومناطق الاستقـرار متفرقـة في اماكنهـا، ومنعزلـة بعضها عن بعض، ومتبـاينة في عـدد سكانها. فبعضها كبير يضم أعدادا كبيـرة من الناس، وبعضهـا صغير لا يستـوعب إلا أعداداً قليلة، كما أن الصحارى تتحمل سكانا من البدو والرعاة الذين يربون الماشية من أغنام وخيـل وإبل، ويتجمعون في «ديار» معينة، فتكون لكل عشيرة «دار» تتواجد فيها.

أدى تفرق أماكن سكنى «الجماعات» من البدو المتجولـين، وأهل الـواحات المتفـرقين، إلى أن تحسّ كل جماعة تقيم في «مكان» أو «دار» أو «قرية» إحساسا قويا برابطة تجمعها وتؤمن لها استمرارية الحياة. ويعتبر أفرادها أنفسهم متحدرين من جد واحد، فتكون رابطة الدم هي الاساسية، وهي التي تخلق وتقوي شعور التماسك أو العصبية. ولا تقتصر العصبية على البدو فحسب، وإنما تمتد الى المجتمعات المستقرة في الواحات والمدن، والاعتداد بـالنسب كان ميـزة ملحوظة للعرب عند ظهور الاسلام، وظل بعده ذا قيمة رغم ما حدث بجانبه من تطورات.

وكل مجموعة، سواء كانت عشيرة أم قـرية، كـانت وحدة بـذاتها. فهي أشبـه بالـدولة المستقلة، وعندما تفتقر الى السلطة العليا الشاملة التي تفرض سلطانها عـلى الجميع، فـإن كل جماعة كانت مسؤولة عن الدفاع عن نفسها، وعلى جميع أفرادها التدرب عـلى القتال لصـد ما قد تتعرض له من تعديات وغزوات، أي أنه في حال عدم وجود دولة كبيرة فـإن حالـة الحرب تكون هي السائدة، وتكون الحروب والغزوات «شرعية». غـير أن شرعيتهـا لا تعني حدوثهـا وإنما بالعكس كانت أحوال السلم هي الأعم، و«الغزوات» وأيام العرب التي حدثت وذكـرتها المصـادر وفصلت بعضها كـانت قليلة في عددهـا، محدودة في أثـرهـا إذا وضعت ضمن المـدى الواسع من الزمان والمكان؛ فالعـرب «البائـدة» قليلة في عددهـا، وترجـع إلى أزمنة مـوغلة في القدم، والهجرات العامة الواسعة محدودة؛ و«الفساد» أو الاضطراب العام حالة شـاذة وقليلة، وأيام العرب المشهـورة كحرب البسـوس، وداحس والغبراء، محـدودة لم يكن عدد القتـلى فيها كبيرا بدليل أن العشائر التي شاركت فيها لم تفن أهلها. غـير أنها أدت إلى تدرب الجميـع على القتال واستعدادهم للدفاع، وإلى زيادة تماسكهم، وإلى استقرار تقاليد في المعاملات الانسـانية في أحـوال الحروب ومـا يتصل بـالاسرى ومعـاملتهم وأفتكاكهم، وإلى تجنب القتـل واحتـرام النفس الانسانية لأهميتها ، وخشية الثأر ﴿من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾

كما أدت إلى السعي لتوسيع الروابط العامة بالمحالفات والاتفاقات والعهود، واحترامها واسباغ صفة قدسية عليها، مما يزيد في عدد المتحالفين والمؤيدين، وإلى توسيع رابطة الدم والنسب وعدم قصرها على المقيمين معا في منطقة محدودة، وإنما مدها لتشمل مجموعات متعددة قد تكون ديارها متقاربة أو متباعدة، ولكنها تضم أعدادا كبيرة يظهر اعتقادها بارتباطها الواسع بالدم حرصها على الاهتمام بالروابط العامة الشاملة لعدد كبير من الجماعات تمتد حدودها لتربط جميع سكان الجزيرة الأصليين المتكلمين بالعربية دون غيرهم من الناس. فإذا كانت العصبية تؤدي إلى تماسك العشيرة، فإن توسع شجرات النسب يعبر عن الاعتقاد بأهمية الرابطة الكبرى التي تربط العرب كافة بالدم وما تتطلبه هذه الرابطة من احترام الفرد وحياته ورعاية التعاون وحسن المعاملة. فالتكتلات المحلية المحدودة عند «العشيرة» أو «أهل القرية» لم تكن متنافرة، وإنما كانت متناسقة ضمن رابطة كبرى تجمع العرب كافة فتميزهم عن غيرهم من «الأعاجم» الذين مهما كانت صفاتهم وأعدادهم فهم صنف عام واحد يقف مقابل العرب.

٥ ـ المثل الاخلاقية الجامعة

إن متطلبات العيش، والحرص على استمرارية الحياة، والأحوال التي كانت في شبه جزيرة العرب، أدت إلى أن تستقر بينهم أساليب في المعاملة تساعد على الحفاظ على الفرد ضمن نطاق الجماعة، وتتميز بالسمة الانسانية والاجتماعية. وإن تعدد «الجماعات» وتفرق مساكنها لم يحولا دون ظهور هذه الاساليب واستقرارها حتى أصبحت «سننا» يقدِّرها الجميع، ويسعون للحفاظ عليها، ويتوارثونها، وينظمون حياتهم تبعا لها، فتعدد العشائر والقبائل والقرى كانت تنظمه تقاليد متشابهة، ومثل أخلاقية متقاربة، وهي عامة عند جميع الأفراد والجماعات، يؤمن الجميع بسلامتها وأهميتها، وهي لا تعمل في اللاشعور فحسب، وإنما تظهر في ما نسميه أخلاق العرب، وتنعكس في كثير من الأقوال والأشعار التي وصلتنا والتي يؤكد عموميتها أن المعبرين عنها هم من عشائر متعددة ومناطق متباعدة. وبعبارة أخرى فإن فقدان الوحدة السياسية عند العرب كانت تقابله وحدة في المثل الاخلاقية التي تتميز بالروح الانسانية وإعانتها على البقاء، ومن مظاهر آثارها في استمرارية البقاء ان «العرب البائدة» قليلون في عددهم ويرجعون إلى ازمنة موغلة في القدم.

٦ ـ المعتقدات الدينية العامة

من المظاهر العامة المشتركة التي تظهر وحدة العرب وتؤصلها المعتقدات الدينية والمؤسسات المرتبطة بها. والمعلومات القليلة المتفرقة التي وصلتنا من النقوش والاخبار والقصائد تظهر انتشار معبودات عامة يقدسها كل العرب، أو معظمهم، ووجود بيوت مقدسة وأفكار متصلة بها احتفظت بقدسيتها عندهم طوال أزمنة مديدة رغم التنوع تبعا لتطور الأحوال واختلاف مستويات الثقافة والتفكير بين الناس فقد عبدوا اللات ومناة وبعل وعثر التي أصبح اسمها قبيل الاسلام «العزى».

وواضح من آيات القرآن الكريم وقصائد الشعراء أن العرب عمت عندهم منذ الأزمنة السابقة للاسلام عبادة «الله» فكانوا يقسمون به ويتسمّون به. ويبدو أنهم كانوا يعتقدونه الاله الأكبر، وإن كانوا يشركون به آلهة أخرى. ويتصل به «الرحمن» الذي تدل النقوش القليلة المكتشفة والكتابات التي وصلتنا على انتشار الاعتقاد به في جهات متعددة من الجزيرة ومنها اليمامة واليمن والحجاز. وكل هذه عبادات «سماوية» وليست وثنية خيتيشية، وانتشارها في عدة أماكن دليل على اشتراك عبادها في تلك العبادة، وعلى تقارب أفكارهم وآرائهم الدينية. فهو من مظاهر بذور التوحد العقائدي فيهم. والملاحظ أن العبادات السماوية، أي التي تقوم على عبادة إله واحد للكون هو خالقه ومسيّره وموجهه، والتي دعا إليها كثير من الرسل بدءاً بإبراهيم الخليل وانتهاء بخاتم النبيين محمد (ص) ظهرت وتركزت في البلاد التي سكانها من جزيرة العرب في أصلهم أو اقامتهم. وإن هذه الصلة الوثيقة هي التي حملت عددا من الباحثين في القرن التاسع عشر خاصة، وابرزهم رينان، على القول بأن الأديان السماوية التي تدعو إلى التوحيد هي ثمرة العقلية السماوية. وإذا كانت تعليلاتهم القائمة على اختلاف بيولوجي في العقليات غير مقبولة، فإن ظاهرة انتشار هذه الأفكار بين «العرب» في أصولهم لا يمكن إنكارها، وإن أسباب وطريقة وخطوات انتشارها بينهم في الأزمنة القديمة تدل على وجود أساليب مؤثرة في الاتصال الشخصي لم تتضح معالمها حتى الآن. ولا بد أن هذا الانتشار اعتمد على قوى موحدة، وإن كانت لا تتوفر عن ذلك المعلومات إلا فيما يتعلق بالاسلام وانتشاره.

وانتشار الدين بين الناس لا يقتصر على انتشار العقائد المتشابهة والموحدة للافكار والنظرات حول الكون فحسب، وإنما يمتد أيضاً الى انتشار «الطقوس» و«الفرائض» في العبادات، وكذلك تقديس أماكن معينة تعم حولها عند معتنقي هذه العقائد أفكار متشابهة، وتثبّت زيارتها، أو «الحج» اليها، التشابه في الافكار وتوحيدها، وتزيد في توسيع التعارف، وتكثر الاختلاط بين أفراد المجتمعات، وأهميتها في كونها مظهر لتوحد الافكار أكثر من أنها عامل قويّ في التوحيد.

٧ ـ اللغة المشتركة وأهميتها

كانت اللغة أبرز وأقوى رابط ينظم العرب جميعا، ويسمو بهم على التكتلات والروابط المحلية المنوعة، ويعين على التفاهم والاشتراك في الافكار والمفاهيم. وتظهر النقوش والكتابات المتفرقة التي دونت فيها عراقتها وقدمها واحتفاظها عبر العصور المديدة بخصائص مميزة في المفردات والتراكيب رغم ما يظهر فيها من تنوع «محلي» في اللهجات. إن هذه اللغة التي تتميز عن لغة الأعاجم، كانت منذ الزمن السابق للاسلام مثبتة في الأسس، واضحة في المعالم، وبها نزل القرآن الكريم واشاد بخصائصها وأكد أنها إحدى الركائز الاساسية التي يقوم عليها لتأمين قبول العرب الدعوة الاسلامية.

كانت هذه اللغة السليمة عامة في شبه جزيرة العرب، وبها نظم الشعراء أشعارهم

وقصائدهم، وكانوا من مختلف ارجاء الجزيرة. فأصحاب المعلقات، وهم القمم من شعراء ما قبل الاسلام، كان منهم من هم من اواسط نجد (امرؤ القيس، وزهير بن أبي سلمى، والنابغة الذبياني، وعنترة العبسي)، ومن هم من شرقي الجزيرة (طرفة بن العبد، والحارث بن حلزة)، بالاضافة إلى أعداد كبيرة من شعراء ما قبل الاسلام وصدر الاسلام ممن لهم انتماءات عشائرية متعددة مساكنها في أرجاء الجزيرة كافة. وإن الشعراء الذين ظهروا في الحيرة، والترحاب الذي لقيه الشعراء في بلاط المناذرة والغساسنة، لدليل قاطع على امتداد استعمال هذه اللغة عند أهل الحيرة في العراق وأهل جِلّق في الشام.

٨ ـ عوامل الترابط: التجارة

كانت في جزيرة العرب عدة عوامل تعمل على تقوية الروابط بين أهل الجزيرة وغرس بذور الوحدة الحضارية الثقافية والسياسية بين أهلها، ولعل أهم هذه العوامل التجارة وظهور الدول فأما التجارة فمنها محلي وداخلي، ومنها خارجي وعالمي. فأما التجارة الداخلية فإنها منوّعة تبدأ بأعمال البيع والشراء في داخل المجتمع الواحد، وتمتد إلى مبادلة السلع بين المراكز الحضرية والأماكن القريبة منها في الريف و«جلبان البدو»، وتمتد أيضا الى التجارة بين الاقاليم المتباعدة في الجزيرة كالتي عرفت اخبارها مما تستورده مكة من الحنطة من اليمامة، والعطور من اليمن، والقطنية من الانباط، وكالاخبار المتفرقة القليلة عن وجود أفراد من قبائل في أماكن حضرية بعيدة عن ديار سكنى تلك القبيلة لأغراض تجارية كالجاليات اليمانية في بلاد ثمود، والتدمريين في جنوبي العراق. ولعل قول النسابين بنسبة عدد من القبائل اليمانية في شرقي الجزيرة وفي مراكز التجارة يعكس هذه الانتقالات التجارية.

وللتجارة الخارجية مع أقطار العالم الأخرى أثر أوسع، وكان موقع شبه جزيرة العرب بين المناطق المتحضرة الكبرى في غربي آسيا وأقاليم أوروبا وافريقية من جهة، وسواحلها البحرية الطويلة التي تحيطها من الشرق والجنوب والغرب من جهة اخرى، قد قادهم إلى العناية بالملاحة والتجارة مع الاقاليم البعيدة. والمعلومات القليلة التي وصلتنا، وخاصة من كتابات الأمم الخارجة عنها، تدل على أن هذه المتاجرة ترجع إلى أزمنة سحيقة في القدم. وقد مكنهم نشاطهم الملاحي من معرفة الرياح واتجاهاتها، والنجوم وحركاتها، الأمر الذي ينعكس في اللغة العربية وخاصة في المفردات المتعلقة بالرياح والنجوم، ووضوح الآيات القرآنية التي ذكرت الافلاك والنجوم، واليم والبحر والمياه.

تركز اسهام العرب على نقل السلع في البحر والبر، في السفن والقوافل. ولا بد أنه رافقه إنماء للصناعات المتصلة بها، وولد نشاطا صناعيا واقتصاديا في محطاتها اعان على تعريف العرب ببعض الاقاليم ومنتوجاتها وعادات أهلها، وإن كان لا يصح المبالغة في مقدار هذه المعرفة.

غير أن الأهم هو أن العرب اطلعوا على النظم التجارية في البلاد الأخرى، وكوّن ذلك

عندهم عقلية قانونية ونمّى اهتماماتهم بالقانون التجاري، ووسع خبراتهم العامة بالمواني وطرق القوافل والتعامل مع الناس، وتقديرهم أهمية النظم العالمية. وبذلك تهيأت للعرب عقلية ادارية، وخبرة في التطبيق كانت خير معين لهم على إدارة الدولة الواسعة التي كوّنوها بعد الاسلام.

كما وسّعت التجارة معرفة العرب ببلادهم وبالبلاد الأخرى التي تمر بها الطرق، وبذلك اتسعت معرفة العربي المقيم في الصحراء ببلاده وأحوالها وسكانها. واقتضى تأمين سير القوافل بسلام الى اتخاذ تنظيمات خاصة لتحقيق ذلك. وقد اشار القرآن الكريم إلى «ايلاف قريش» وهو سلسلة من الاتفاقيات مع الجماعات التي تمر بديارها القوافل، لغرض تأمينها من الاعتداء، وربما لتوفير ما تحتاجه وتيسير متطلباتها. وربما كان ايلاف قريش واحدا من ايلافات اخرى لتأمين سير القوافل بين العراق واليمن، أو بينه وبين البحرين، أو على طول حدوده الشرقية، وقد قام هذا «الايلاف» بالدور اللازم معوضا عن فقدان السلطة المركزية الموحدة. وأدى الى تقوية المصالح المشتركة بين القبائل. كما أدى الى ظهور فكرة الاشهر الحرم التي يفرض فيها السلم بتأثير العقيدة والدين، ولا بد ان «ايلافات» اخرى طبقت في مختلف الأزمنة، وإن لم ترد عنها معلومات.

ويتصل بالتجارة وجود الأسواق التي قد تكون محلية يتوقف حجمها وتنظيمها على عدد سكان البلد واوضاعه، أو قد تكون موقتة تعقد في مواعيد معينة أو دائمة. غير أنه وجدت أسواق عامة واسعة تعقد عادة في مواعيد محددة ثابتة. ولا تقتصر على عرض السلع فحسب وإنما تكون تجمعات محل أدبية وسياسية واجتماعية تتم فيها الأمور بطرق سلمية. وكرر الرواة أخبار اسواق متباعدة في أماكنها وقدموا معلومات أوسع عن أحدها كانت له أهمية خاصة هو سوق عكاظ. وهذه الأسواق هي رمز الوحدة ومظهرها أكثر من كونها عاملاً قوياً فيها.

وأما الدول فإن جزيرة العرب لم تعدم في تاريخها المدوّن ذكر دول وسّعت سلطانها على رقعة شاسعة تقيم فيها مجموعات كبيرة من السكان وتدين الى حاكم هذه الدولة الذي يعتمد على ما في تصرفه من رجال أو مال أو عصبية، كما يعتمد على اساليب الاقناع والجذب اللذين يتميز بهما الحاكم المؤسس للدولة.

غير أن بقاء الدولة واستمرارها في الحكم يتوقفان على المثل التي يقدرها الحاكم والاساليب التي يتبعها في تثبيت هذه المثل ونشرها بين الناس، فإذا لم تكن منسجمة مع تقدير الناس وطموحاتهم فإنها تصبح «ظلما» و«عتوا» قد يخضعان الناس موقتا، ولكنهما لا يؤديان إلى جمع الشمل وتقوية «مقومات» الوحدة سياسياً واداريا واجتماعيا وثقافيا. وإذا كانت تفاصيل أساليب الحكم والادارة لهذه الدول لم تصلنا، إذا كان كثير من الاخبار عنها غير دقيق، وربما أسطورياً، فإن صداها قد بقي في ذاكرة الناس. وقد ذكرت، وهي قليلة، ولكن بعضها رافقه تطورات كبيرة. فكندة رافق ظهورها بروز الشعراء الذين يقولون الشعر لا بلغة موحدة فحسب، بل وبأوزان وقواف متشابهة. واستمر ذلك حتى ظهور الاسلام فانسجم مع لغة

القرآن، لأنه بلغة يعرفها الجميع ﴿ وهذا لسان عربي مبين ﴾ ﴿ غير ذي عوج ﴾.

والدولة الثانية هي دولة المناذرة التي ظهرت في أطراف الجزيرة وعند حدود العراق. ومع أنه كانت لها علاقات سياسية مع الساسانيين، إلا أن هذه العلاقة لم تؤثر في ثقافة ملوكها واتصالاتهم بالقبائل العربية. وفي زمن دولتهم انتشرت المسيحية بين من كانت لهم صلات وثيقة بها من القبائل العربية، وهي تغلب وبكر والبحرين. ولا بد أن هذا التزامن لم يكن مجرد صدفة. ومع أن نشر المسيحية قام به «مبشرون» إلا أنه لا بد ان يكون قد استفاد من دعم دولة المناذرة له، بالاضافة الى ما أولته من تشجيع للشعراء واسهام في تنمية الشعر وسيره في الاتجاه العام مع اللغة الفصحى، فلم يعرف عنهم تشجيعهم شعراً بغيرها. وإذا كان المناذرة غير مبدعين في تعميماتهم للمسيحية والشعر، فإن لهم دوراً في التعميم بالاضافة إلى إسهامهم في الاستقرار.

وقد روت الاخبار عن دولة ثالثة مدت سلطانها على جزيرة العرب هي دولة الحميريين، وخاصة في زمن تبع اسعد. ولكن اخبار المتعصبين لها من رواة اليمن الذين ذكروا عن توسعها امورا مبالغا فيها لا تظهر دوراً في توحيد ثقافي للجزيرة. والواقع أنه مهما كان ازدهار الحضارة في اليمن وامتداد تجارتها الى أرجاء متعددة فإنها كانت اقليمية.

٩ ـ العرب في الاسلام ودولته

أ ـ العرب والاسلام

الاسلام حدث حاسم في تاريخ العرب لأنه أدخل تطورات أساسية واسعة في حياتهم الاجتماعية والفكرية والسياسية يمكن اعتباره معها حدا فاصلا أساسيا في تاريخهم.

والدعوة الاسلامية في أساسها عقائدية دينية تدعو إلى التوحيد وعبادة الله الواحد الأحد، خالق الكون وموجهه. وهي من بدايتها لا تقتصر على مجرد عرض الأفكار وشرحها، بل تتطلب نشرها بين الناس ودفعهم إلى الايمان بها وتوجيه تصرفاتهم تبعا لمبادئها ومتطلباتها. فالبشر هم العنصر الاساسي الذي يكوّن المجتمع الذي يحمل هذه العقائد، وهم الذين يعملون على تثبيتها وصيانتها وتعميمها. ويعتمد نجاح الدعوة على مدى استجابة الناس لها، وهي بدورها تتوقف على ادراك الناس لسلامتها وآثارها في تيسير حياة أفضل، كما تتوقف على الاساليب المتخذة في نشرها وضم الناس اليها.

اختار تعالى لانزال وحيه ونشر دعوته واداء رسالته رسوله (ص) من قريش ومن مكة التي كان فيها بيت الله الذي رفع قواعده ابراهيم الخليل «ابو العرب» وواحد من اقدم الانبياء الذين دعوا الى الدين الحنيف. فكانت مكة منذ القدم تجمع بين العرب والعقيدة العالمية بالتوحيد، وهي مركز الحج الاكبر يأتيها الناس من كل فج عميق، ولأهلها صلة بالناس وخبرة في التعامل معهم، ونظرة انسانية عميقة مرنة تدرك مكانة الانسان وأهمية

السلوك، ودور الاخلاق في تماسك البشر. فالمجتمع فيها غير ضيق ولا مغلق على عشيرة منعزلة، وإنما هو مفتوح لمختلف الناس الذين يضمن بقاءهم ايمانهم بالحرية والاقناع، وتقدير أهمية الفرد وسلوكه الاجتماعي، والتعايش السلمي: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

وكان الرسول (ص) عند نزول الوحي عليه قد قضى أربعين سنة في مكة يعيش بين أهلها، ويتعامل معهم، ويطلع على احوال الناس القادمين للحج والتجارة، وعلى آرائهم وأساليب تعاملهم. ولا بد أن كل هذا عمق فيه تقديره للفرد وأهمية الاعتقاد الذاتي في الحياة، ومكانة سعة النظرة التي تسمو على النظرة العشائرية الضيقة.

غير أن تأصل الروابط المحلية وامتدادها إلى مكة، واهميتها في تقرير توجّهات الافراد الذين هم عماد الدعوة وأساسها قضت أن يراعي في نشر الدعوة في مراحلها الأولى هذه الأحوال، فنزلت في الآيات الأولى دعوة له أن يبدأها بالاقربين ﴿وانذر عشيرتك الاقربين﴾، ﴿ولتنذر أم القرى ومن حولها﴾، ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾. غير أن الدعوة الاسلامية منذ بدايتها لم تكن عشائرية أو قبلية ضيقة، وإنما كانت تهدف إلى جلب الفرد إلى الايمان بها بصرف النظر عن انتمائه القبلي. والواقع أن المسلمين الأوائل الذين استجابوا للدعوة كانوا من مختلف العشائر، وإن مركز الدعوة في مراحلها الأولى السرية كانت في دار «الأرقم» المخزومي، وفي الحي الذي يقيم فيه بنو مخزوم بعيدا عن ربوع بني هاشم عشيرة الرسول (ص).

وتابع الرسول (ص) الدعوة وتوضيح معالمها العقائدية والاخلاقية، واتصل بالافراد من مختلف العشائر في مكة وما حولها، فاستجاب له عن اقتناع وإيمان عدد لم يكن كبيرا، ولقي من معظم قومه الإعراض والعنت، تدفعهم دوافع متعددة من غرابة بعض أفكارها عليهم، وتباينها عما وجدوا عليه آباءهم من عقائد وسنن، وشعور بما قد يهدده نجاحها من مصالح «كبرائهم» و«سادتهم» و«المترفين منهم». ولم تسهم «العصبية القبلية» في نشر الدعوة في مكة إذ أن المسلمين الأولين كانوا من عدة عشائر.

وبعد أكثر من عشر سنوات من الدعوة توضحت خلالها معالم الدين الجديد، وتحددت مبادؤه، هاجر الرسول (ص) والمسلمون إلى المدينة التي اصبحت مركز الاسلام ودولته. وسبق الهجرات تمهيدات اظهرت استعداد العرب من أهل المدينة لقبول الدعوة وترحيبهم باتخاذ المدينة مركزا لها. والواقع ان الهجرة حدث اساسي في تاريخ الدعوة الاسلامية، ولذلك اتخذها المسلمون فيما بعد بداية التقويم الاسلامي. ذلك ان الآيات تتابع نزولها في توضيح معالم الاسلام وآفاقه العالمية، واصبحت للاسلام ركيزة يقيم فيها تنظيم مجتمعه ودولته، أي ان تأسيس الدولة تم عند الهجرة. ولم يظهر اليهود في المدينة استجابة للدعوة، ولم يقفوا منها موقف الود والتعاون، وطفقوا يناصبونها العداء ويخلقون لها المشاكل فانصرف الرسول (ص) الى نشرها وتثبيتها بين العرب. ولم يقتصر في نشرها على أهل المدينة من العرب، بل عمل على حمايتها ونشرها بين العرب عموما، واشترط في السنن الأولى على من يسلم أن يقيم في

المدينة ليتيسر له تثبيت عقائدها فيهم، ولتقوية دولة الاسلام والدفاع عنهاوالاستجابة الى متطلباتها، وبذلك كانت «دولة الاسلام» عند تأسيسها في المدينة قائمة على العرب.

لم يكن الانضمام الى الاسلام قائما على الاكراه والخوف، فقد تميز الرسول (ص) بالدماثة وحسن المعاملة ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾، ﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾، ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾. وبجانب هذا فإن المبادىء الاسلامية التي تحارب الزائغ والباطل من معتقداتهم والفاسد من عاداتهم تؤيد وتثبت الحسن والصالح من اخلاقهم وسننهم.

إن اعتناق الاسلام والانضمام إلى مجتمعه، ورمزه البيعة، قائم على الافراد. فكل فرد يبايع الرسول بنفسه ومن غير ولي أو وصي، بما في ذلك النساء. وقد أكد الاسلام المسؤولية الفردية في الواجبات الاخلاقية والدينية ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾، في ذلك تثبيت لكيان الفرد وتحرره. غير أن أهمية التجمعات القديمة ودورها في تنظيم المجتمع واستقراره كانا من عوامل بقائها واستمرارها؛ فدعا الاسلام إلى البر بالوالدين، وأوصى بهما إحسانا؛ وأكد ضرورة الحفاظ على علاقات الدم، فالاقربون أولى بالمعروف، وأمر بأن يؤتى ذوو القربى حقهم ويقدّموا على غيرهم.

وحث على الحميد من مثلهم الاخلاقية من شجاعة وتعاون وتناصر وبذل، وجعل التحلي بها واجبا دينيا، واسبغ عليها صبغة مقدسة، ووسع نطاقها لتمتد آثارها الى جميع الأفراد والجماعات من المسلمين، وأحل التعاون مكان التقاطع والتآلف والتحابب مكان التخاصم والتناحر، فألّف بين قلوبهم وأصبحوا بنعمته إخواناً تعم فيهم الطمأنينة ويسود السلم؛ وصاروا «أمة واحدة» من دون الناس، وجعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس، وكانوا ﴿خير أمة أخرجت للناس﴾، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فمجتمعهم يقوم على أسس أخلاقية سليمة، وهم يتميزون عن غيرهم من الأمم بالاعتدال وحسن السيرة وسلامة المبادىء، والقوة الماسكة لاعضاء هذه الأمة الوسط هي الأفكار والعقائد المتلاحمة مع سلوك الفرد والجماعة لتحقيق الخير والبقاء.

ووحدة الأمة قائمة على العقيدة والفكر وهدفها الصالح العام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالتفاضل فيها يجري تبعا لمدى تأدية الرسالة ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، وبذلك ثبّت أساس النظرة الواسعة لتحل محل العصبية القبلية الضيقة.

بدأ الاسلام في مكة، وهي بلد سكانه من العرب وفيه بيت الله الذي يحجه العرب. وقد أمر القرآن الكريم الرسول (ص) أن يبدأ الدعوة في عشيرته وبلدته وقومه ﴿وانذر عشيرتك الاقربين﴾، ﴿ولتنذر أم القرى ومن حولها﴾، ﴿وانه لذكر لك ولقومك﴾، ﴿وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم﴾، ﴿فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾. ومع أن الدعوة فكرية وعقائدية في جوهرها فإن نشرها يكون بين البشر. وبالرغم من معارضة الكفار ومقاومة المشركين فإن الدعوة انتشرت بين أهل مكة من العرب دون الانحصار في قبيلة واحدة. فلما هاجر الى

المدينة كان أهلها العرب هم المستعدين لقبولها وتكوين دولتها والاسهام في صيانتها والدفاع عنها وتوسيعها، ولم يبد اليهود أي استعداد لقبولها أو تأييدها، ولذلك ظلت موجهة للعرب، معنية بضمهم اليها. وكان من أبرز ما قوّى صلتها بالعرب تحوّل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة بيت الله الذي اقام قواعده ابراهيم الخليل أبو العرب. وتتابع نزول الآيات الكريمة التي تؤكد أن الدعوة الاسلامية دعوة للدين الحنيف الذي دعا اليه ابراهيم الخليل ﴿دينا قيما﴾ ﴿ملة ابراهيم حنيفا، وما كان من المشركين﴾ ﴿ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل﴾. فالتوجه إلى الكعبة، ولتأكيد صلة الاسلام بإبراهيم ودينه ينسجمان مع احترام العرب للكعبة وصلتهم بإبراهيم واعتقادهم بأنه جدهم الأعلى، كما أنه ينسجم مع احترامهم تقاليد الآباء.

ب ـ العرب وتأسيس الاسلام والدولة

وبعد أن ثبت الرسول (ص) الاسلام دولته في المدينة بين العرب عمل على نشر الاسلام وتوسيع الدولة إلى ما حولها، وأهلها كلهم من العرب الذين ـ حتى من لم ينضم منهم إلى الاسلام ـ لم يتخذوا موقفا عدائيا عنيفا ضده. والمقاومة الجدية الوحيدة التي واجهها الاسلام من العرب كانت مقاومة مشركي قريش الذين لم يفلحوا في إزالة الاسلام ودولته، ثم ضعفت معارضتهم وبدأوا يدركون أن الدين الجديد يحفظ لمدينتهم مكانتها المتميزة في العبادة كوجهة للقبلة في الصلاة ومركز للحج، كما ان توسع الاسلام وما يؤمنه من سلم وطمأنينة ييسر لهم متابعة تجارتهم وتوسيعها، فقبلوا بعقد الصلح مع الرسول (ص) في الحديبية، ووافقوا على قيامه والمسلمين بزيارة الكعبة. ثم أقبل رؤساءهم إلى الرسول (ص) يعلنون اسلامهم. فلما تقدم الرسول (ص) لفتح مكة وضمها إلى دولة الاسلام لم يبدوا مقاومة عنيدة، ودخلوا في الاسلام وافرين، فكان فتح مكة ﴿فتحاً مبيناً﴾ ازال الى الابد مصدر الخطر المهدد له، وضمّ الى الاسلام أهل قريش بما لهم من عدد وقوة وجاه ومكانة. وأقبلت الى الرسول (ص) وفود العرب من مختلف ارجاء الجزيرة يعلنون باسمهم وباسم عشائرهم الاسلام والانضمام الى دولته التي امتدت بصورة سلمية حتى شملت كل الجزيرة تقريبا. واصبحت جزيرة العرب موحدة في ظل سلطة عليا واحدة، تؤمّن السلم والاستقرار، وتسير وفق مبادىء انسانية رحبة لا تناقض المثل التي كانوا يقدرونها بالاضافة الى ما تدعو اليه من افكار وآراء عامة.

إن هذه الدولة الجديدة التي كونها الاسلام تنظمها الفكرة والعقيدة. فهي تختلف عن الدول التي تنشأ استجابة لطموحات شخصيات الحكام. وقوامها الامة، فهي بذلك تختلف عن الدول التي تقوم على القلة من مساندي الحكام. ومع انها عالمية في رسالتها، انسانية في مبادئها، فإنها كانت في هذه المرحلة قائمة على العرب. فمنهم الأمة، وبلسانهم نزل القرآن الكريم، وبينهم ظهر الرسول (ص) وبكثير من نظمهم وأساليب حياتهم السليمة اقر، وعليه أبقى. والواقع أنها منذ بداية تكوينها اعتمدت على العرب، ولم تستعن بأية قوة أجنبية، وظلت معتزة باللغة العربية التي هي من أبرز ما يعتز به العرب ويجتمعون عليه، كما أن المراكز

المقدسة التي يتجه إليها الناس في الصلاة ويؤمونها للحج هي في بلاد العرب الذين جاء الدين الجديد إحياء لدين أبيهم ابراهيم. وهكذا برزت إلى الوجود وحدة عربية، للعرب فيها المكانة الأولى. فالقرآن الكريم باللغة العربية، وقبلة الصلاة والحج إلى بيت الله فيهم، وهم الذين يكونون الأمة في هذه المرحلة.

غير أنه لا بد من التأكيد ان الدعوة الاسلامية كانت قائمة في أساسها على العقائد والافكار، وانها انسانية في اساسها وعالمية في نطاقها. فهي دعوة للعالمين كافة، وهدفها اقامة مجتمع عالمي تكون فيه كلمة الله هي العليا، وتنظمه افكار عالمية موحدة الاساس، ومبادىء أخلاقية شاملة للعصور. فهي مفتوحة لجميع البشر. والواقع انه منذ أوائل سني الدعوة الاسلامية انضم اليها عدد، وإن كان قليلا، من غير العرب، فأعطيت لهم مكانة العرب. حتى أن بعضهم كانت له بفضل مواهبه الخاصة مكانة متميزة. كما أنه حتى عندما توسع امتداد الاسلام ودولته في الجزيرة ظل عدد من العرب لا يدينون بالاسلام، وعدد من رؤ سائهم خارج دولته. ولما ولي ابو بكر الخلافة بعد وفاة الرسول (ص) ظهرت حركات تمرد وانشقاق وردة هددت دولة الاسلام ومكانته، فلم يتوان أبو بكر في العمل على القضاء عليها، وقام بذلك العرب المسلمون، وتم لهم كسح تلك الحركات، وبذلك تثبّتت دولة الاسلام في الجزيرة وتأصلت دعائمها واتسع التطابق بين المسلمين والعرب، فلم يبق منهم إلا القليل في الاطراف يعتنق المسيحية.

ولم يتأخر أبو بكر بعد القضاء على أخطار الحركات الانشقاقية عن توجيه الجيوش الى الاقاليم التي في أطراف الجزيرة لضمها الى دولة الاسلام. وكان العرب قوام هذه الجيوش بقوادها ورجالها. ولم يلزم أحداً بالانضمام اليها، بل إنه منع انضمام من كان قد شارك في حركات الردة والانشقاق. ومع هذا فقد أقبل العرب على الانضمام الى هذه الجيوش للقتال من أجل توسيع الدولة، في هذه المرحلة الأولى التي لم يتضح فيها التأكد من انتصار العرب أو الحصول على المغانم من القضاء على الدولتين الكبيرتين، الفرس والروم، اللتين كان يقدر العرب قوتهما. وقد لقيت هذه الجيوش انتصارات في أطراف تلكما الدولتين، وتأييدا وعونا من بعض القبائل العربية التي كانت تقيم في بلادهما، ولم تلق مقاومة من أهلها العرب.

ثم توفي أبو بكر بعد أن قضى في الخلافة أقل من ثلاث سنوات، وتلاه عمر بن الخطاب الذي امتدت خلافته عشر سنوات تابع فيها سياسة التوسع في الفتوح وادخل تعديلات عليها.

١٠ - العرب بعد اتساع الدولة

وكان العرب عندما ولي عمر الخلافة قد دحروا الروم في معركة اليرموك الحاسمة واتضح فيها انتصارهم وتثبيت أسس حكمهم في بلاد الشام، فتخلى «المستعربة» من القبائل العربية التي تعاونت مع الروم في بداية تقدم الجيوش الاسلامية عما كانوا عليه، وأصبحت كل

هذه القبائل مرتبطة بالاسلام. والواقع ان القبائل العربية فضلت البقاء في دولة الاسلام، محتفظة بدينها المسيحي على الالتحاق بالروم «النصارى»، أي ان الرابطة العربية كانت أقوى من الدينية فجلبتهم الى العرب.

ثم ان عمر بن الخطاب اهتم بجبهة العراق الذي كان يحكمه الساسانيون ويعتنقون الزرادشتية الغريبة في مبادئها عن عقليات العرب، فضلا عن انها لا تستجيب لحاجاتهم الروحية والاخلاقية. ولم تكن للفرس صلات ثقافية تربطهم بالعرب، فالحكام فيها طبقة آرية متغطرسة مستغلة ناصبت العرب العداء وقست على كثير منهم، ثم أزالت دولة المناذرة العربية التي كانت علاقتها ودية وثيقة بالقبائل العربية، وعملت على الحفاظ على علاقات سياسية مع الفرس الذين لم يحفظوا لها موقفها، وأزالوها، فزادوا من نفرة العرب واثارتهم. فلما قدمت الجيوش العربية انضم كثير منهم اليها وقاتلوا معها الفرس وأعانوا العرب على التقدم الى العراق والاستقرار فيه.

ورافق اهتمام عمربجبهة العراق ـ كثرة ورود اسم «العرب» مقابل «العجم». وهذه المقابلة قديمة الجذور، وظاهرة في القرآن الكريم ﴿ لسان الذين يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين ﴾ (النحل ١٠٣) ﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي. قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ﴾ (فصلت ٤٤) ﴿ ولو نزلناه على بعض الأعجمين * فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين ﴾، (الشعراء ١٩٨).

والاساس في كل هذه الايات هو اللغة، وهي معيار التمييز بين هاتين الكتلتين الرئيستين، علماً بأن اللغة وإن كانت عملا عقليا متميزا الا انها تستند إلى أسس عرقية واجتماعية، وهي لكونها واحدة تربط مختلف الاسر والاقارب والعشائر والاقوام المتعددة والمنوعة في أساليب حياتها، وهي واحدة لا تعارضها اللهجات التي هي تفرعات فرعية لا تؤثر في السمة العامة. ومما قوّى مكانتها أن الاسلام كان في هذا الزمن المبكر منتشرا بين العرب. بل إن غير العرب ممن اسلموا، وعددهم قليل، كانوا يتكلمون العربية.

وعندما ولي عمر بن الخطاب الخلافة كان الاسلام قد ساد جزيرة العرب وكان كل المسلمين من العرب، إلا القلة التي تسكن بينهم وتتكلم لغتهم.

واهتم عمر بالعرب، وزاد من اعتماده عليهم، وأباح عند توليه الخلافة أن ينضم إلى الجيوش الاسلامية من سبق أن ارتد، وكان ابو بكر قد منع الاستعانة بهم. وبذلك أزال الحاجز الذي كان من شأنه أن يخل بوحدة العرب، وأصبح الباب مفتوحا أمامهم جميعاً للانضمام الى الجيوش الاسلامية. فازداد عدد المقاتلة واصبحوا مكونين من جميع العرب وليس من بعضهم ولم يعد العرب مجرد تابعين للسلطة العليا في الدولة، بل مساهمون في تقويتها وتوسيعها، وبذلك انفسح المجال لانسجام اقوى بين العرب والدولة الجديدة التي اصبحت اسلامية بمثلها، عربية برجالها.

ثم ان عمر بن الخطاب حرّر المسترقين من العرب، ودفع فدية التحرير عمن لم يكن بإمكانه دفعها، ومنع استرقاق العرب. ولهذا العمل أهمية غير قليلة لأن الاسترقاق أمر مشين للفرد وقبيلته، وتعبير عن العنجهية ومصدر لاحداث الضغائن والعمل على الاخذ بالثأر. فالتحرير يكون مبرراً لدفن الضغائن، وهو يزيل سببا من اسباب الخصومات، ويؤدي إلى أن يشعر كل فرد بكيانه الحر فيكون فيه مساويا للآخرين. وإن الفداء الذي قدم لتحرير المسترقين جعل العملية مرضية، وأظهر انسانية سياسة الدولة، ومراعاتها المصالح العامة، فزاد من شد العرب اليها وشعورهم بأنها دولتهم.

وراعى عمر بن الخطاب التجمعات القبلية في توزيع العطاء، فسجل العرب في الديوان تبعا لقبائلهم ، وحث على العناية بدراسة الانساب وحفظها . ويروى انه قال : « أيها الناس تعلموا انسابكم لتصلوا بها أرحامكم » . ويروى أنه منع زواج المقاتلة العرب بالسواديات وأمر بفسخ ما تم عقده من هذه الزيجات . غير أنه لم يمنع التزوج من السبايا ، ولكنه منع بيع امهات الأولاد ، أي الرقيقات اللائي ينجبن أولاداً من العرب .

وحرص على أن يحتفظ المقاتلة العرب بعملهم في الجندية فلم يقر توزيع الأراضي عليهم، لاسباب متعددة، منها أن يبقوا في عملهم في الجيش ولا ينصرفوا إلى الزراعة وينشغلوا بها، وأمّن لهم عن طريق انشاء الديوان وتنظيم توزيع العطاء للمقاتلة العرب المستقرين في الامصار موارد عيش تكفي للمعيشة اللائقة من دون أن تكون ثروة أو حياة مترفة.

وشجع عمر العرب على الاهتمام بقراءة القرآن وتدارسه. ولا ريب في أن هذه القراءة تثبت الركيزة الاساسية للاسلام المتلاحم بالعروبة، وتوجه الفكر العربي وجهة معينة. ولكنه لم يشجع النقاش والجدل في القرآن، كما أنه لم يعرف عنه أنه شجع الشعر وما يتصل به، وإن لم ينه عن روايته.

ففي زمن عمر بن الخطاب ازداد الكيان العربي تماسكا بفضل التراث المشترك من اللغة والمثل الاخلاقية ونظم الحياة. وتوسع في تحرير المسترقين واجتماعهم في ظل دولة واحدة تتلاحم أسسها مع النظم العربية ومثلها المقبولة، واشتراكهم بالعمل على بناء الدولة الجديدة وتوسيعها وتثبيت الامن والنظام والاستقرار فيها. وكان دورهم الأول فيها هو الذي دفع المصادر الى ترديد كلمة العرب في نصوص الاخبار التي روتها.

غير أن ترابط العرب وتماسكهم، وادراكهم لكيانهم، وتقديرهم لدورهم لم يبلغ حد التعالي على أبناء الشعوب الأخرى التي ضمتها دولتهم، أو الانعزال التام عنهم. فقد قبل عمر استخدام القوات غير العربية للقتال مع العرب وجعل لأساورة البصرة، الكوفة، وحمراء الفسطاط المساواة التي للعرب في العطاء والرزق والخطط والادارة.

وكان النظام الذي وضعه للفلاحين أخف من النظام السابق في العراق، وربما في

الاقـاليم الأخرى. فقـد ثُبِّت هذا النـظام بعد دراسـة دقيقة أخـذ رأيهم فيها وأزال كثيـرا من الاعباء المرهقة، وجعلهم تابعين للدولة التي اصبحت الأراضي ملكا لها، بعد أن كانوا تابعين للملاكين وللدولة، أي لسيدين أحدهما له أطماع قد لا تحدّ.

ولم يشجع العرب على الزراعة في الاقاليم المفتوحة، فخلّص الفـلاحين من منـافسة قـد تضرهم، وأوصى بحسن معاملتهم، وكان هذا ادراكاً للمصالح المتبادلة بين الفـلاحين الـذين يعملون في الأرض وانتـاج المحاصيـل الزراعيـة ودفع الخـراج الـذي يعتمـد عليـه المقـاتلة في معـاشهم، يقابـل ذلك قيـام المقاتلة بحمـاية أهـل الأرض ونشر الأمن بينهم وتـأمـين عيشهم والنظر في مصالحهم، والـرفق بهم. وفي الكتب أقوال كثيـرة عن ذلك تـظهر أن سيـاسة عمـر تعزيز لما نعتبره المقومات القومية عند العرب دون دفعها الى حد الاستعلاء واحتقار الآخـرين. وقد أوصى ولاته بحسن معاملة العرب فقال: «ولا تجلدوا العرب فتذلوها ولا تجمروها فتفتنوهـا ولا تغفلوا عنها فتحرموها» (الطبري ١/٢٧٤١).

غير أن عناية عمر بالعرب واهتمامه بهم لم يبلغا حد مناقضة روح الاسلام. فقد فـرض لعـدد من الاعاجم العـطاء، ولم يذر بهم، وفضـل أسامـة بن زيـد عـلى عبـدالله بن عمـر في العـطاء، وقرب بـلال وسلمان وصهيب. ويـروى أنه قـال عندمـا طعن لو كـان سلم (مـولى حذيفة) حيا ما تخالجني فيه الشك، وشدد على وجوب حسن معاملة الفلاحـين ومنع الاعتـداء عليهم.

اهتم العـرب بحفظ الأمن والنظام، وكـانت بيد العـرب الادارة العليا والتـوجيه العـام وولاة الاقـاليم الرئيسـة وقيادة الجيش، واحلوا السلم محـل الحروب التي طـالمـا أرهقت بـلاد الشـرق الاوسط قبل تكـوين الدولـة الجديـدة، وازالوا الحـواجز المعـرقلة للتنقل بـين الاقاليم والبـلاد، ويسروا الحـرية، ولم يتـدخلوا في تفـاصيـل ادارة المـدن والاقـاليم في غـير الامصـار العـربية، وظـل كثير من مـوظفي الدواوين يعملون فيهـا وفق تقاليـدهم الخـاصـة واسـاليبهم المألوفة، وترك لهم العرب استعمال لغاتهم في دواوين الجباية والخراج. بـل حتى النقود كـانت تسك على الطرز القديمة محتفظة بأوزانها ونقوشها وكتاباتها الاعجمية. وظل ذلك حتى سنة ٧٥ فعـربت الدواوين والنقـود، وفرض استعمـال العربيـة فيها، ولكن لم يقص عمـالهـا وكتـابهـا القدماء؛ أي إن التعريب اقتصر عـلى استعمال العـربية وتعميمهـا ولم يمتد الى احـلال العرب محل الكتاب القدماء.

١١ ـ العرب ومثلهم في الدولة الجديدة

ذكـرنا ان اقـوى رابط كان يجمـع العرب قبـل الاسلام هـو اللغة العـربية المبينـة والمثل الاخلاقية التي تمجد الحرية والاهتمام بالانسان، وإن هـذه اللغة والمثـل تلاحمت مـع الاسلام فـاكتسبت سمة قـدسية، وزاد انتشـار الاسلام وتكـوين الدولـة الجديـدة من تـلاحم العـرب

ووحدتهم وشعورهم بالمصلحة المشتركة في توسيع هذه الدولة واقرار الأمن والنظام فيها، وإن هذه الروابط لم تقض على الروابط القبلية، فنظّم الديوان على أساس العشائر، وقسمت الأمصار وهي المدن التي انشأها أو سكنها العرب، خططا للعشائر، ونظمت ادارتها على ذلك الاساس، وان العرب في الجزيرة والبوادي والامصار ظلوا ينتظمون تبعا لعشائرهم.

غير أن قيام الدولة الجديدة، وتثبيت مكانة السلطة العليا فيها، وانتشار الامن والاستقرار ازال علة وجود العصبية والتماسك القبلي، كما أن استقرار عشائر متعددة في مكان واحد، واشتراكهم في اعمال واحدة هي القتال من أجل الدولة، أدى الى زيادة الاختلاط بين العشائر والتداخل بينها. ومع أن الاحتفاظ بالنسب ظل مرعيا لا بين العشائر البدوية التي بقيت في جزيرة العرب والبوادي فقط، وإنما حتى بين المستقرين في الأمصار، وترددت أقوال وقصائد يعبر فيها قائلوها أو ناظموها عن فخرهم بقبائلهم، واشاروا الى وجود تعصب قبلي، فإن الدراسات التفصيلية تظهر المبالغة في قوة العصبية القبلية وأثرها في الأمصار أو في سياسة الدولة. ومن المعلوم أن أكثر العشائر والقبائل توزعت في سكناها على عدة أمصار، كما أن التعايش المستقر في المصر الواحد نمّى علاقات بين مختلف العشائر والقبائل. ولم تظهر العصبيات القبلية بعد الاسلام إلا في حالات محدودة، وطغت عليها العصبيات الاقليمية، كأهل الكوفة وأهل البصرة، وأهل العراق وأهل الشام، كما طغت عليها التكتلات السياسية التي انضم الى كل منها أفراد من مختلف العشائر. ولن تجد في الحوادث الكبرى أي تكتل أو «حزب» قام على عشيرة واحدة، كما أن كثيرا من العشائر توزع أفرادها على الكتل المتنافسة والمتناحرة. وكل هذا يظهر أن التعصب القبلي في الدولة الجديدة كان أضعف مما تصوره بعض المصادر، وإن عوامل الربط بين العرب هي الأبرز والأقوى أثرا في الحياة العربية العامة.

إن اللغة العربية والمثل الاخلاقية والاساليب الاجتماعية العربية التي تلاحمت مع الاسلام كانت الرابط الموحد الأقوى للعرب، والموجه للحركة الفكرية في الدولة الجديدة. وليس من قبيل الصدف أن تكون مراكز الحركة الفكرية في الدولة الجديدة، الأماكن التي استقر فيها العرب وأقاموا في الأمصار الجديدة لا المراكز غير العربية؛ وأن يكون الاهتمام قد وُجّه لدراسة ما يتعلق بالعرب والاسلام المتلاحم مع العرب. فالحركة الفكرية في صدر الاسلام قامت على دراسة أفكار العرب ونظمهم التي تنسجم مع الاسلام، بما في ذلك الأدب والشعر والتاريخ.

والقرآن الكريم هو المنبع الأول للاسلام تقرأ آياته في الصلوات الخمس وفي عدد من الفرائض والواجبات الاسلامية، وقد نزل بلسان عربي مبين، قرآنا عربيا وحكما عربيا، ولذلك كان على كل مسلم أن يقرأه بالعربية في الصلاة، وعلى الذي يطلب الاستزادة من المعرفة أن يجيد العربية إذا أراد فهمه وتدبره. ونظرا لصلته الوثقى بالعرب، وما استخدمه من تعابير شائعة بينهم، وكنايات واستعارات ومجازات مستمدة من بيئتهم، وأوصاف لأحوال ونظم كانت عند العرب فنقدها أو وصفها أو أقرها. فقد كان لا بد للمسلم إذا أراد فهم

القرآن أن يتفهم البيئة والاحوال العربية التي نزل فيها القرآن وذكرها، وأن يولي احترامه من ذكرهم القرآن أو اشار اليهم في مجال المدح.

وكانت للرسول (ص) مكانة متميزة في الاسلام وظهوره وتاريخه. فعليه نزل الوحي، وهو الذي بشر بالاسلام ودعا إليه وناضل لأجله فنشره وأوضح تعاليمه وثبت دولته. فأقواله وأعماله المصدر الاساسي الاكبر بعد القرآن، والعلم بأخباره وحياته أساس لأنه القدوة التي يجب أن يقتدى بها ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾. كما أن أقواله وأعماله هي المصدر الاساسي الثاني بعد القرآن لمعرفة الاسلام ومتطلباته، ومن هنا كانت المكانة المتميزة لسنة الرسول (ص) وهي كل ما قاله الرسول أو فعله أو رآه فأقره أو لم ينكره. ولما كان الرسول (ص) قد عاش وبشر، ومارس الحياة في مكة ثم في المدينة، وكلتاهما مدينتان عربيتان، وكان أكثر اتصالاته لنشر الدعوة وتوسيع الدولة بالعرب، فإن كثيرا من أحوال العرب وممارساتهم وأعمالهم في زمنه أصبحت باعتبارها من السنة ذات سمة مقدسة جديرة بالعناية والدراسة. ومن هنا نمت دراسة الحديث التي تتطلب معرفة حياة الرسول (ص) والصحابة الذين اتصلوا به، وكلهم تقريبا من العرب، ومعرفة الأحوال السائدة بين العرب عند ظهور الاسلام مما أقره الرسول أو لم ينكره. فإذا كانت معرفة اللغة العربية أساسية لفهم القرآن الكريم فإن معرفة الحياة العربية أساسية لفهم حياة الرسول (ص) وسنته، والأخذ بها يتطلب الأخذ بما كان يمارسه العرب من صالح الأعمال والممارسات والعادات، ومعرفة الصحابة واحترامهم تكون بمعرفة الرجال من العرب واحترامهم ووضعهم في مكانة متميزة ليكونوا قدوة للناس «اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

ولما كان الاسلام في السنين الأولى من ظهوره وتكوين دولته وتوسعها قائما على العرب فإن مراكزه الكبرى كانت في الأماكن التي استوطنها العرب، وخاصة المدينة ومكة والأمصار العربية في الأقاليم التي ضمت الى الدولة. فمتابعة أخبار نشوء الإسلام ومعرفة تعاليمه وأخذها من مصادرها الأولى، وهم الصحابة والتابعون، كان متركزا في هذه الأمصار التي اصبحت المراكز الأولى، إن لم نقل الوحيدة، لدراسة الحديث والسنن.

إن هذه الأمصار التي سكنها العرب المسلمون قامت فيها نظم وممارسات تطلبتها الأحوال القائمة عند ظهورها. ونظرا لأهميتها وسلامتها فقد قبلها العرب المسلمون، وصار عليها اجماعهم، فكانت جزءاً أساسيا من التشريع؛ وكان كثير منها معبرا عن النظم العربية وأحوالها، ومن ذلك الشفعة والعاقلة والولاء، وكلها تطبق في المجتمع الذي يقوم على التنظيم القبلي الذي امتدت النظرة العربية فيه إلى ميادين أخرى من الحياة كاعتبار النسب أساسا للكفاءة في الزواج، واعتبار العروبة مقياسا للشرف. والطعن في عروبة العربي يعتبر قذفا يستحق العقاب. والحق إن التشريع الاسلامي الذي اتخذ مصدره القرآن الكريم والسنة في القرن الأول وأوائل القرن الثاني اعتبر أن الاجماع والعرف والعادة والممارسات القائمة في الامصار، وسكانها من العرب ينظمون حياتهم بنظمهم، مما لا يناقض مبادىء الاسلام.

وبذلك رفع الفقهاء الأولون هذه الممارسات العربية الى مستوى الشرعية التي يعتبر تطبيقها واجبا دينيا؛ فإذا كان الفقه يصف النموذج المثالي الشرعي الذي ينبغي السير عليه بأنه مقدس، فإن كثيرا من مادته مستمد مما كان يمارس في هذه الأمصار العربية الاسلامية وفيه كثير مما لا يمكن فصله وتجريده عن النظم العربية.

يتبين مما تقدم أن كثيرا من أخبار العرب وأعمالهم وممارساتهم التي كانت سائدة بينهم بعد ظهور الاسلام وجرى تطبيقها في الأمصار العربية الاسلامية أصبحت جزءاً أساسياً من الصورة المثالية التي ينبغي أن يقتدي بها ويسير عليها المسلمون.

١٢ ـ العرب في الادارة والتوجيه

ذكرنا أن الاسلام إلهي في مصدره، عالمي في رسالته، انساني في مبادئه وافكاره وتطبيقاته، وأنه تداخل مع كثير مما كان يمارسه العرب، وأن العرب المسلمين هم الذين حملوا رسالته الأولى، وكونوا الدولة ووسعوها وأمنوا النظام والاستقرار فيها، فكانت السلطة العليا فيها للخلفاء يعاونهم رجال من العرب في الادارة وقيادة الجيوش والتوجيه. وقاد نجاح تكوين الدولة واستقرارها وهيمنة العرب على توجيهاتها العليا الى تثبيت عقيدة في السياسة هي أن «الأئمة في قريش»، أي وجوب حصر السلطة السياسية العليا فيهم، وهم من العرب، ومهما اختلفت الآراء في الحكم على أعمال بعض الخلفاء، أو في من يجب أن يتولى الخلافة، فإن الجميع ما عدا القلة القليلة اصبحوا يقرون بأن منصب الخلافة ينبغي ألا يخرج عن قريش، أي من العرب، بصرف النظر عن اختلافهم فيمن ينبغي أن يتولاه منهم.

ذكرنا أن العرب المسلمين كانوا المهيمنين على ادارة الدولة وتوجيهها والدفاع عنها وتوسيع رقعتها وتأمين الاستقرار فيها. وبتكوينهم هذه الدولة ازالوا كثيرا من الحواجز المعرقلة لحرية التنقل والعمل، ولم يفرضوا على هذه الدولة الواسعة أن تكون موحدة في نظام حياة الناس فيها، فتركوا الشعوب التي فيها يحيون حياتهم الخاصة، ويقومون بأعمالهم، ويسيرون على تقاليدهم، ويمارسون دياناتهم ما دامت لا تتحدى الاسلام، ولا تمس كلمة الله العليا ولا تهدد الأمن والاستقرار. ولم يتدخل العرب في ادارة معظم المراكز والمدن، ولا عينوا لها ولاة أو جباة من العرب، وتركوا لأهلها حرية التصرف. بل إن الدين الاسلامي الذي تقوم عليه الدولة والمجتمع لم تجر محاولة لفرضه على الناس: ﴿لا اكراه في الدين﴾. واخذ الاسلام ينتشر في مختلف أرجاء الدولة لا بفرض حكومي قسري، وإنما بجهود اناس «غير رسميين»، عن قناعة بسلامة مبادئه ووضوحها وملاءمتها لتحقيق السعادة والازدهار. وقد تم هذا الانتشار بصورة سلمية هادئة لم تسجل كتب التاريخ خطواتها ولكنها ظهرت جلية واضحة في انتشار الاسماء العربية في مختلف ارجاء الدولة. وانتشار الاسلام لا بد أن يرافقه اطلاع على العربية واحوال العرب، وعلى ابلاغهم حرمة ومكانة متميزة باعتبارهم حملة الرسالة. وانتشار الاسلام في المجتمعات غير العربية لا يولد احتكاكا بالعرب ولا يثير المشاكل. ومن هنا كان سبب قلة الاخبار عن أحوال المدن والمجتمعات المنتشرة في الدولة وقد اعتنق أهلها الاسلام.

أما الأمصار العربية فكان وضعها خاصا إذ كان يقيم فيها المقاتلة من العرب المسلمين ويوزع عليهم العطاء الذي يؤمن لهم معيشة لائقة وغير مترفة. وكان واجبهم الرئيسي الخدمة في الجيش والتدرّب على القتال، كما كانت هذه الأمصار مراكز اقامة الولاة المسؤولين عن ادارة كل مصر وأقاليمه. ونظرا لكون معظم السكان من العرب فقد روعيت فيها التنظيمات العربية، وعمت فيها الافكار والآراء العربية.

غير أن تدفق الأموال على هذه الأمصار ومتطلبات التطور الحضاري قادا إلى نشاط الحياة الاقتصادية ونمو الأسواق. ولما كان العرب قد انصرفوا إلى الحياة العسكرية والفكرية فإن أعمال الصناعة والبيع والشراء والأسواق وما تدره من أرباح جلبت كثيرا من الأعاجم، وأصبح «أهل السوق» في كثير من هذه الأمصار يقابلون«العرب».وقد عم هذا التطور الأمصار كافة. ففي المدينة المنورة تقاطر هؤلاء الأعاجم رغم ما يروى من تحذير عمر من الاكثار منهم في المدينة، فازداد عددهم فيها حتى غلبوا على السوق وصاروا عماد القائمين فيه. وجرى مثل هذا في الكوفة والبصرة والفسطاط، وأدى تزايدهم وضعف التنظيمات المتعلقة بهم إلى كثير من المشاكل. فقد كانوا يسهمون في بعض حوادث الاضطراب فيزيدون من تعقيدها وأخطارها، وتجلى هذا واضحا في الاضطراب الذي رافق مقتل عثمان وتلاه، كما تجلى في ما حدث في الكوفة بعد وفاة يزيد وقيام المختار بتولي السلطة فيها. وإذا كانت هاتان المناسبتان قد ظهر فيهما دور الأعاجم في تأجيج الاضطرابات والعبث والاستقرار، فلا بد أن حوادث أخرى حدثت ولم يدونها المؤرخون.

اعتنق كثير من الأعاجم الذين استوطنوا الامصار العربية الاسلام وكانوا موالي فيها، وأمن لهم عملهم في الصناعة والسوق موارد رزق قد لا تكون كبيرة، ولكنها تقابل العطاء الذي كان يدفع للعرب ويؤمن لهم معيشة لائقة وغير مترفة. ولعل الصناعة والتجارة كانتا تأتيان أحيانا بموارد اكبر من العطاء، علما بأن العطاء كان يتطلب الخدمة في الجيش والاسهام في القتال عندما يدق النفير. غير أن العطاء يضمن مصدرا دائما للرزق، وأما الصناعة والتجارة فتتوقف مواردهما على تطور الأحوال الاقتصادية ولا تضمن مصدرا دائما، وخاصة في حالات العجز والشيخوخة. وقد جنى بعض الموالي ثروات كبيرة، وكانت لهم مكانة مرموقة، وأورد ابن حبيب في كتاب المحبر قائمة بأسماء بعضهم عنوانها « اشرف الموالي ».

عمل العرب للسيطرة على الأعاجم في الأمصار بطريقتين: أولهما، وضعهم ضمن التنظيم القبلي فيكونون مرتبطين بالعشيرة بالولاء؛ والثاني هو أن الدولة تكون مسؤولة عنهم «السلطان وليّ من لا وليّ له»، وإذا كان بإمكان العشيرة السيطرة على مواليها، فإن سيطرتها وتدخلها لم يكونا واسعين، إذ لم توضع تنظيمات خاصة بذلك، ولم تكن العشيرة تتدخل في امورهم إلا عند حدوث الاضطرابات أو في أوقات الأزمات.

واعتنق كثير من الموالي الاسلام، وتعلموا العربية، واسهموا في الحركة الفكرية، ولكن ليس إلى الحد الذي ادعى معه ابن خلدون أن حملة العلم في الاسلام من الأعاجم. فقد

كانت ميادين الحركة الفكرية في الأمصار محصورة بما يتعلق بالعرب من شعر ولغة ورواية حديث وفقه وتفسير، وكان معظم المعنيين بها ورواتها من العرب، بل إن البارزين فيها كثير منهم من العرب. ففي الفقه كان جعفر الصادق ومالك بن أنس ومحمد بن ادريس الشافعي كلهم من العرب. وإذا كان ابو حنيفة مولى فإن شيوخه وكبار فقهاء أهل الكوفة كانوا من العرب، وابرزهم ابراهيم التميمي والنخعي والشعبي وشريح. وإن دراسة مساند روايات اخبار التاريخ والحديث والفقه تظهر أن الاكثرية المطلقة ممن عني بالحركة الفكرية في صدر الاسلام في الامصار هم من العرب ، وأن المدن الأخرى التي لم يستوطنها العرب كالمدائن وانطاكية والاسكندرية لم تظهر فيها دلائل على وجود حركة فكرية نشطة .

كان للعرب دور كبير في تثبيت الاسلام واقامة دولته وتوسيعها وتوجيهها بما يضمن الاستقرار والثبات . وكانت لهم مكانة متميزة في الادارة العليا والجيش . وكانت العربية هي اللغة العامة الجامعة للقرآن الكريم والفرائض الاسلامية وميادين الحركة الفكرية . وان الاختلافات والانقسامات التي ظهرت بين العرب كانت فرعية ، ولم تتحدّ الأساس المكين الذي لهم ، لذلك كانت وحدتهم أقوى من عناصر التفكك فيهم ، كما أن اسهامهم في الحياة الفكرية والاجتماعية ثبت اتجاهاتهم واهتماماتهم التي اصبحت اظهر واقوى بفضل ازدهارها في مختلف الارجاء وعند المهيمنين وبفضل تسجيل اخبارها .

وقد تقبل ابناء الشعوب التي ضمتها دولة الاسلام هذا الوضع فأقبلوا على اعتناق الاسلام الذي حمل العرب رسالته . ولم يقوموا بثورة تهدف الى خلع سلطان العرب ، وإنما كانت الثورات تدور كلها حول شخص الحاكمين ، وأغلب رؤساء القائمين بها من العرب ، وان تذمّر بعض الموالي واشتراكهم كان محدوداً ضمن الزعامة العربية التي لم تواجه تحدياً فكرياً أو عسكرياً صارخاً في صدر الاسلام ، وان ضعف اخطار تذمر الموالي كان من أسباب قلة اكتراث العرب بها ، وعدم تكتلهم لمقاومتها ، فالرابطة العامة بين العرب في صدر الاسلام توطدت لاسباب داخلية ولم تكن ردّ فعل على التحدي الاعجمي .

والسيادة العربية والادارة والفكر لم تكن تامة أو مطلقة، فقد تركت للمدن والمجتمعات غير العربية حرية ممارسة الأعمال وتطبيق النظم والأساليب المألوفة لديهم، ويتردد في كثير من كتب الفقه قول شريح للغزالين: «إذا كانت بينكم سنة اعجمية فسنتكلم بينكم». كما أن توجه الاهتمام الى الدراسات التي يعنى بها العرب والتي تتحدث عن تاريخهم وتصف أحوالهم ونظمهم، لا يعني أنها انحصرت بهم، فقد أسهم فيها عدد من الأعاجم، وتسللت اليها بعض الافكار والتساؤلات الموجهة وأساليب البحث التي لا بد أنها أضافت وعدلت وحورت في الحركة الفكرية، ولكنها لم تقلب نطاقها أو توقف مسيرتها. إن ما ذكرناه لا يمنع من احتمال وجود الحاقدين على الدولة الجديدة لحرمانهم من امتيازاتها، أو مناقضتها لأفكارهم، أو تعطيلها مصالحهم، ولكن عدم تسجيل الكتب اخبارهم يدل على ضعفهم، ولعلهم قاموا بأعمال أو دعايات سرية أو شاركوا في التحريض على الدولة الجديدة واثارة القلاقل فيها،

والعمل على تشويه مثلها الأخلاقية واتجاهاتها الفكرية؛ وما دامت أخبارهم لم تسجل، وآثارهم المباشرة لم تظهر واسعة فإنه يمكن القول بأن أثرهم كان ضعيفا. ولعل مما زاد في ضعفهم في المشرق أن الدولة التي كانوا يستندون إليها قد زالت الى الابد بعد فترة من الضعف والجمود والاضطراب وسوء التصرف الذي عزلها عن الناس، مقابل الانفتاح والحرية التي توفرت للناس بعد تكون الدولة الجديدة.

ورافق تولي العباسيين الخلافة تطورات كبيرة في حياة الدولة والناس. فإن هذه الدولة أوقفت سياسة التوسع التي حرص الراشدون والأمويون على اتباعها، واتخذت مقرها في العراق وعاصمتها بغداد التي انشأها أبو جعفر المنصور ونظمها على أسس غير قبلية، فلم يقسمها إلى خطط للعشائر، وإنما جعلها اقطاعات لجماعات متعددة ولشخصيات أسهمت في خدمتهم، وكان العرب غالبية السكان واللغة العربية هي اللغة السائدة في الادارة وبين الناس والعلماء، والدين الاسلامي هو السائد. وظل أكثر الجيش عربيا، وحرص الخلفاء العباسيون الأوائل على تقريب العرب وإنماء الدراسات عن الثقافة العربية ضمن الكيان الذي استقرت اركانه قبل مجيئهم.

غير أنهم باتباعهم السياسة السلمية أعانوا على ازدهار الصناعة والتجارة فازدهرت مختلف المدن والحياة المدنية فيها، وأوقف توزيع العطاء على أهل الكوفة والبصرة فقلت مواردهما، رغم أن البصرة عوضت عن ذلك بما جنته من ازدهار التجارة، ولكن كل من البصرة والكوفة ظلت من أهم مراكز الحركة الفكرية في الدولة وتابعت انماء الكيان الفكري الذي وُضعت أسسه واتضحت معالمه من قبل.

واصبحت بغداد عاصمة الدولة وأكبر مركز اقتصادي وفكري، ولم يتم تنظيمها على أسس قبلية، واحتفظت العروبة والاسلام فيها بالمركز المرموق. ولكن النشاط التجاري والمالي وتركز الادارة فيها اتاحا لغير العرب مجالات أوسع لممارسة نشاطهم واظهار تقاليدهم، كما أن نشاط الحركة الفكرية فيها، وتزايد الكتب بعد انتشار الورق يسرا لنا عنها معلومات أوسع.

أصبحت اعمال السوق، بما فيها من صناعة ومبايعات ومتاجرات ومعاملات مالية، المصدر الاساسي للكسب، فلم تنحصر في الموالي والأعاجم كما كانت في الأمصار الأولى التي كان العرب يعملون فيها في خدمة الجيش والادارة، فازداد اسهام العرب بأعمال السوق ايضا وبتنشيط علاقات اقتصادية واجتماعية تقوم على المصالح، وليس على مجرد الانتساب القبلي، فتناقص الحرص على ذكر انتمائهم القبلي، وأصبح الفرد ينسب إلى مكان سكناه أو حرفته، وهذا لا يعني تخليه عن عروبته. وقد نسب بعض الكتاب قديما وحديثا ازدهار الحياة المدنية وما فيها من ترف إلى أثر الأعاجم، واعتبروها ثغرة، ولعل بعض المبرر لهذا الفهم هو أن البدو والمثل البدوية كانت ظاهرة في الأمصار الأولى فسجلت مظاهرها وآثارها، كما أن اعتزاز اهل هذه الأمصار بصلتهم بجزيرة العرب وأحوالها، أبرز هذه الأحوال، وولد انطباعا باقتران العرب بالبداوة.

غير أن هذا الفهم خاطىء في أساسه. فإن العرب لم يكونوا منذ أقدم الأزمنة بعيدين عن المدن والحياة المدنية. فشبه جزيرة العرب كان فيها منذ أقدم الأزمنة عدد غير قليل من المدن التي نشطت فيها الصناعة والتجارة والملاحة وظهرت فيها مظاهر الترف الذي يتجلى في عدد من الابنية التي لا تزال اطلالها قائمة حتى الآن، ومن المعلوم أن الرسول (ص) ظهر وبدأت دعوته في مكة التي كانت مركز تجارة نشطة وواسعة. ويروى أن عمر بن الخطاب كان يفضل «أهل المدر على أهل الوبر» في اختيار رجال الادارة وقيادة الجيش، كما أن العرب اشتغلوا بالصناعة والتجارة، بما في ذلك صناعة النسيج في اليمن وعمان وقطر، والسيوف في اليمن، والرماح في البحرين. وقد تابع العرب ممارستهم للتجارة بعد تكوّن الدولة الاسلامية، كما أن مظاهر الحياة المدنية وتنظيماتها نمت في الامصار العربية وبدأ استخدام الأعاجم في الجيش منذ زمن خلافة عمر بن الخطاب، وان الحرص على الاحتفاظ بذكر الانتساب الى العشائر كان يضعف في المراكز الحضرية كافة التي تضمها الدولة الكبيرة، وان التمسك بالانتساب الى العشائر يكثر في المناطق الصحراوية أو في المراكز التي لاتظللها سلطة الدولة الكبيرة.

فالحياة المدنية ليست غريبة عن العرب ولم تكن معدومة في صدر الاسلام، كما أن حياة الترف لم تكن مفقودة قبل الاسلام وبعده، وخاصة في المراكز الكبيرة ومنها الامصار؛ والجديد الذي حدث بعد تولي العباسيين هو توسع هذه الحياة بمظاهرها ونظمها، وتكاثر عدد من يمارسها ويشيد بها، وتزايد المعلومات التي وصلتنا عنها.

١٣ ـ العرب والتوجيه الفكري

وحدث بعد تولي العباسيين الخلافة تطورات في ميادين الحركة الفكرية وتوجهاتها والقائمين بها وموقف الناس منها، فقد استمرت العناية بالميادين الفكرية المتصلة باهتمامات العرب الأولين، وهي لغة العرب، بما في ذلك المفردات والنحو والصرف، وأخبار العرب الأولين وسيرة الرسول والصحابة وما مر بالدولة الجديدة من أحداث، وخاصة في الأمصار العربية عموما وأمصار العراق خاصة، كما استمر الاهتمام بالعلوم المتصلة بالدين الاسلامي، بما في ذلك علوم القرآن والحديث والفقه والعقائد.

وبجانب ذلك حدث اهتمام واسع بالعلوم الطبية والرياضية والفلسفة، وهي علوم كانت لها سمات تطبيقية معروفة عند العرب، ولكن لم تكن فيها مؤلفات بالعربية ولا حظيت دراستها بالعناية في الأمصار العربية وعند أهلها العرب؛ فلما قامت الخلافة العباسية حظيت هذه العلوم باهتمام واسع من قبل الخلفاء وعدد من كبار رجال الدولة وبعض السكان. ولما كان كثير من كتبها باللغات الاعجمية، وخاصة اليونانية والهندية، ونظرا للمكانة المثبتة للغة العربية في الدولة الجديدة، فقد نشطت حركة ترجمتها ونقلها الى العربية، وصارت أساسا لدراسات تالية ولمؤلفات كثيرة في العربية، وظهر عدد من المعجبين بها، ووصل اعجاب بعضهم الى الاندفاع في اطراء العلماء الاغريق وأساليب بحثهم، وإلى الازراء بالمعارف

المتصلة بثقافة العرب ورجالها، كما راح بعضهم يزعم جمود العقل العربي وينقد الافكار المتصلة بثقافة العرب والدين الاسلامي والمعنيين بدراسته.

ونشطت دراسات في أحوال المدن والاقاليم والشعوب وذكر خصائصها والمفاضلة بينها. وفي خضم هذا النشاط الفكري الواسع ظهرت تيارات تبالغ في قرن العرب بالبداوة واعتبارهما مترادفين، وتبرز عيوب حياة البدو وجهالتهم وتأخرهم، وتطعن في العرب الذين تعتبرهم مجرد «بدو»، وظهر عدد من المتعصبين على العرب، وألف بعضهم كتباً في مثالب العرب وتفضيل العجم عليهم، وكانت وراء هذه التيارات دوافع دينية وعرقية، ومعظم القائمين بها من غير المسلمين وغير العرب، ولعل للكثير منهم دوراً في نشر الافكار المنحرفة عن مبادىء الاسلام الاصيلة أو العقائد المناقضة للاسلام.

وقابل هؤلاء تيارات تشيد بالعرب وخصائصهم وفضائلهم وما تميزوا به وقدّموه للانسانية، ورافق ذلك نمو كبير في العلوم النقلية والآداب العربية، وعناية بالشعر العربي، ولم يقتصر رجال هذا التيار على العرب، بل امتد الى عدد من غيرهم. وإن كثيرا من الدراسات الرصينة عن العرب وثقافتهم وعلوم الدين قام بها موالٍ، بل إن عددا من أقيم الكتب التي تشيد بفضل العرب كتبها أفراد من الموالي ومن غير العرب، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ما كتبه عن فضل العرب ابن قتيبة والجاحظ وابن المقفع والبيروني، وهم من الموالي ومن غير العرب.

ولا بد أن ارتفاع صوت الشعوبية احدث رد فعل عند العرب وأورى شعورهم بذاتهم، وتقديرهم لثقافتهم، ومتابعتهم لاسهاماتهم التي ابرزها لغتهم التي وسعت كتاب الله والعلوم الأخرى، بالاضافة الى مكانتهم في الدين الاسلامي واسهام رجالهم في تأسيس وتوسيع الدولة الاسلامية وفي ادارتها وتنظيمها. فكل دراسة عن الرسول ونمو الاسلام وعن الصحابة والتابعين تثبت بصورة شعورية أو لا شعورية مكانة العرب المتميزة، واسهامهم الغني في الثقافة والحضارة.

كما أن اللغة العربية بخصائصها وارتباطها بالدين ودورها في تدوين العلم لم تواجه متحدياً يتجرأ على المطالبة بوقف استعمالها. ولا ريب في ان امتدادها الى ميادين الادارة والعلوم والثقافة تتطلب دراستها والتعمق في معرفة مفرداتها وتراكيبها ليكون ما يكتب فيها صحيحا وسليما ولا تؤدي دراستها إلى تيسير الكتابة السليمة فحسب، وإنما توسع المعرفة بالعرب وثقافتهم الأولى وتساعد على إدراك العرب لذاتهم وتنمي شعوريا أو لا شعوريا إحساسهم بميزاتهم وفضلهم. ترى أي عربي لا يعتز بذاته عندما يقرأ ما كتبه الشافعي في «الام» أو ابن تيمية في ابتغاء الصراط المستقيم عن مكانة اللغة العربية في القرآن الكريم وأهميتها في فهمه ودراسته؟

ثم ان سنة الرسول وهي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن، تطلبت دراسة حياة

الرسول وأحوال المدينة، ورجال الصحابة الأعلام، فزادت من المعرفة بهم. وإذا كان الاهتمام بحفظ النسب قد تناقص في العصر العباسي، وإذا كانت الحياة الحضرية التي ازدهرت في ذلك العصر قد نمّت بين الناس علاقات لا تقوم على النسب، فإنه قد قابل ذلك توضيح وتثبيت وانماء لثقافة العرب، وتعزيز لمكانتهم في الميادين الثقافية، لا في العلوم النقلية فقط، وإنما حتى في علوم «الأوائل الدخيلة» التي لا تستغني عن اللغة العربية. بل حتى الشعوبيون الحاقدون الذين ثلبوا العرب وعملوا على سلب فضائلهم لم يكن امامهم إلا اتقان العربية واستعمالها في كتاباتهم. وفي كل هذا نجد السبب في أنه حتى المتعصبون لتاريخ الاعاجم وثقافاتهم لم يقدّموا عما يتعصبون له الا النزر اليسير من المعلومات، ولا يذكرون عن مفاخر من يتعصبون لهم إلا الشحيح من الأخبار، بالرغم من الحرية الواسعة التي تيسرت لهم.

إن الطعن بالعروبة والاسلام مصدر خطر على كيان الدولة والقائمين بها. ونظرا لقوة الدولة وادراك الناس اهمية اللغة العربية في الفكر والدين الاسلامي في الحياة فإن الذين استغلوا الحرية التي يسّرها العرب للناس في الدولة وحاولوا نشر أفكار تطعن فيها أو إقامة تنظيمات لازاحتها لم يلقوا استجابة وترحيبا، وانكفأوا في الأماكن النائية في الاطراف أو في المناطق الوعرة البعيدة، ولجأوا الى العمل في الظلام؛ ولم تحظ أي من هذه الحركات بتأييد واسع، وانما كانت تلقى جميعاً اعراضاً شعبيا عاما، قبل أن تتدخل الدولة في اتخاذ مواقف صارمة. وحتى في الأزمنة التي كان للخليفة قوات ضعيفة ساعدت على كثرة ظهور المغامرين الزائفين، لم تلق أية حركة مناهضة للعروبة والاسلام نجاحا شعبيا أو دائما، بل إن الدول، أي الحكام الذين تمتعوا بسلطات واسعة في مختلف ارجاء الدولة، كانوا من الأعاجم، وشعوب مناطق نفوذهم اعجمية، ومع ذلك لم ييسر لهم البقاء الا تمسكهم بلغة العرب وبدين الإسلام وبالثقافة السائدة التي تستند على العربية والاسلام . وليس من قبيل الصدف أن لا يكتب بالفارسية شعر أو أدب قبل القرن الرابع الهجري ، وان لا يكون للفارسية مكانة في دواوين الادارة في الهضبة الايرانية قبل القرن السادس الهجري ، وعلى يد السلاجقة الاتراك الذين كانوا متعصبين للاسلام .

إن عالمية الاسلام ودولية بغداد لم تطمسا العروبة أو تذيبا العرب. وقد عوض عن تناقص الاهتمام بالنسب عناية بدراسة ما للعرب من لغة وتراث ثقافي وحضاري دراسة واسعة لم تقتصر على الاسلاميات، بل شملت جميع الدراسات في العلوم النقلية والعقلية. والحاح الكتب على ذكر كلمة «الاسلام» وكشف طبيعته وشرح معالمه أعان على تثبيت كثير من معالم التراث العربي. ومما زاد من مكانة هذه الدراسات انها تمت في عدد كبير من المراكز التي اقام فيها العرب منذ صدر الاسلام، فهي لم تقتصر على مكان واحد، ولم تنحصر في ميدان واحد من ميادين المعرفة.

وضمن هذا التطور الشامل للدولة الاسلامية ظلت شبه جزيرة العرب مع سكانها

العرب المحتفظين بخصائصهم القديمة لا في التكلم بالعربية الاصيلة فحسب، وانما بالنظم القبلية والاعتزاز بالانساب أيضا. وادت امداداتها الواسعة بالمقاتلة للجيوش الاسلامية التي قامت بالفتوح وتوسيع الدولة وحمايتها إلى تناقص عدد سكانها ، وإلى بعض التطورات في منازل عشائرها ، غير أن اسهامهم في تكوين الدولة وثق صلتهم بها . وعمل الأمن والسلم ومكانة الخلافة على تثبيت علاقات الأخوة بأهل الأقاليم الأخرى، وكانت الجزيرة الاقليم الذي يستمد منه علماء اللغة المعنيون بالثقافة العربية القديمة معلوماتهم عن العرب وأحوالهم.

ومنذ القرن الثاني ازداد عدد من كان يقيم في أطراف العراق وبلاد الشام، وامدوا الدولة بأعداد من المقاتلة ، فكان في جيش الخليفة العباسي ببغداد فرقة من « الأعراب » اسهمت مع الأمين في قتال الجيوش التي ارسلها المأمون للقضاء على الأمين ، ثم ازداد عدد القبائل ونشاطها في أطراف العراق ، فثبتوا جبهة بشرية وحضارية تمثل العروبة بمفاهيمها الصحراوية التي تعتز باللغة الفصيحة والسجايا العربية والتمسك بالأنساب ، واسهموا في دعم « الدول » التي قامت في هذه الأطراف بدءاً بدولة الحمدانيين فالمرداسيين والمزيديين وكان لحكامها صلات وثيقة بهؤلاء « العرب » فاعتمدوا عليهم في تكوين الجيوش ، ورعوا من ظهر قربهم من شعراء تميز شعرهم بأخيلته وروحه بما تميز به شعر أهل الصحراء القديم. وقد ازداد عددهم وقوتهم وأثرهم عندما اضطربت الأحوال في العصور العباسية المتأخرة وزحفت البداوة برجالها ونظمها إلى أواسط البلاد في العراق والشام ، فلما غزا الصليبيون بلاد الشام وفلسطين واحتلوا بعض بلادها اعتمدت الدول الاسلامية على رجال هذه القبائل في مقاتلة الصليبيين ، فقربت رؤساءهم ، وحشدت رجالهم ، وعنيت بتنظيم سجلات عنهم ، فكان لهم دور عسكري متميز في مقاتلة الصليبيين ودحرهم .

وبعد تقدم المغول وما تلاه من تدهور الأمن وضعف الحكومات ازدادت مظاهر الحياة البدوية وامتدت إلى مناطق الريف وبعض المدن، واستعاد التمسك بالنسب مكانته في الروابط الاجتماعية ، وبذلك عوض عما أصاب العروبة من جمود الثقافة وإهمال الفصحى ، وضاقت الشقة بين اهل المدن وأهل الريف والبدو ، فتقاربت ثقافاتهم وأحوالهم وسماتهم ، وازدادت مظاهر التكتل القبلي ، وما يرافقه من تقلب في العلاقات ؛ ولكن بقيت العروبة ، بلغتها وتاريخها وثقافتها ومكانتها الجامعة القديمة عند المثقفين القلائل ، وفي مراكز العلم القليلة المتناثرة التي قصرت عنايتها على دراسة الفقه والحديث والقرآن واللغة والسيرة وبعض تاريخ العرب . فامتداد البداوة بنظمها القبلية واعتزازها بالنسب إلى الأرياف والمدن كان معوضا عن آثار سيطرة حكام أعاجم ، وعن ضعف الحياة المدنية ، كما ان دراسة العربية وما يتصل بها من علوم الاسلام حفظ مكانتها لغة وثقافة ، وابقاها رابطة عامة مقدرة عند المعنيين بهذه الدراسات . وظل هذا الوضع قائما بسماته العامة في زمن سيطرة العثمانيين على البلاد العربية وجمعهم العرب في دولة واحدة يحترم حكامها الاسلام وما يتصل منه بالعروبة ، ولكنهم لم يقوموا بما يحقق كل مثلهم أو يوحدهم في كتلة سياسية متميزة ، أو يزيد من نشاطهم الفكري .

وفي القرن التاسع عشر عملت مؤثرات متعددة في احداث تطورات كبيرة في الدولة العثمانية عموما والعرب خصوصا ، وقادت إلى انتشار افكار وإنماء تكتلات وتجمعات لعل من ابرزها انتشار فكرة القومية وامتدادها لا عند المثقفين المحدودي العدد فحسب ، وإنما في الجماهير . وهذا التطور الواسع الذي له أثر في تكوين وتوجهات أوضاعنا الحاضرة يتطلب دراسة خاصة .

تعقيب

د. عصام عبد علي (*)

لا شك في أن هذا البحث، بشموليته في متابعة الصيرورة التاريخية للأمة العربية بشرياً وحضارياً، ومتابعة مسيرتها التاريخية في الحفاظ على هويتها، يمثل قاعدة رصينة ومقدمة ناضجة لدراسة نشأة الإحساس القومي وتطوره ومتابعة تطور الفكر العربي وإبداعاته وما يتميز به من خصائص وسمات.

والبحث في موضوع واسع وخطير يتعلق بالأمة وهويتها وخصائصها عبر تاريخ طويل، أمر على درجة كبيرة من الصعوبة. ولعل اختيار عنوانين للبحث أدى إلى مصاعب جديدة. فأما العنوان المقترح الأول فهو: الشعور القومي عبر التاريخ، وأما العنوان التفسيري اللاحق فهو: مقومات القومية العربية ومظاهرها عبر التاريخ.

ومصطلح الشعور القومي كما هو معروف، حديث لم يتفق الباحثون على تحديد محتواه وما إذا كان يبقى في حدود الإحساس أو ينتقل إلى مرحلة الوعي والفعل. كما أن لمفهوم القومية حدوده في عصرنا، ولكن لم يتفق الباحثون على تقديم التعريف الجامع والمانع.

وهنا تبرز صعوبات أخرى تواجه الباحث والقارىء في تناول مفهومين أو ظاهرتين استقرت لهما فى العصر الحديث تصورات ومفاهيم. ويجد المتتبع لهما، من عصر الجاهلية وبدء الرسالة ونشأة الحضارة العربية عبر العصور، نفسه فى مأزق الاطار الزمنى من حيث دراسة الحقائق التاريخية بمفهوم حديث، وكيف يمكن تمثّل هذه الحقائق في وضعها الزماني والمكاني.

وهنا لا بد أن أثمن جهد أستاذنا الباحث د. العلي وهو يتخطى عقبات منهجية معقدة ويتابع مفهومين في وقت واحد، الأمر الذي اضطره في مواضع كثيرة إلى التأكيد بأنه يدرس

(*) كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

الشعور القومي، وأحياناً الفكر العربي، ثم ينتقل إلى مفهوم الحضارة العربية والثقافة العربية وطبيعة الصيرورة التاريخية للأمة.

ولعل طول الفترة الزمنية التي تناولها الباحث كانت مشكلة أخرى في إمكانية استيعاب فترة تاريخية طويلة ومتابعة ظاهرة كبيرة في بحث محدود الصفحات. ومع أن الباحث يركز بشكل واضح على فترة ما قبل الإسلام وبداية بناء الدولة العربية حتى نهاية العصر العباسي، فإن هذا التركيز يضعنا أمام فترة طويلة مقطوعة كانت ضرورية لتحقيق تواصل البحث حتى أوائل القرن التاسع عشر. وقبل أن أبدأ بالملاحظات التفصيلية على محتوى البحث، أود أن أؤكد أنني لن أتعرض إلى الاجتهادات الخاصة بالمصطلحات المطروحة في البحث. ولكن أود أن أشير إلى أن استاذنا د. العلي قدم تصوراً واضحاً للتكوين التاريخي للأمة العربية وعناصر بنائها، ولم يعن كثيراً بمتابعة الأشكال والصيغ التي عبرت عن هذا الوجود العربي الراسخ والمتطور عبر التاريخ وصيغ التعبير عنه في المشاعر والأحاسيس والفكر والثقافة والشعر والمواقف السياسية ومواجهة التحدي وشعور الانتماء ووعي الهوية العربية.

ويبدو لي أن للباحث في توجهه هذا مبرراته وحججه. فقد عقد مناقشة ممتعة للبحث في المدونات والمصادر والأنظمة السياسية والفكرية، وأظهر عدم اقتناعه بتعبير هذه الوثائق والأنشطة عن حقيقة الأمة ومشاعرها واتجاهاتها وهويتها.

والواقع أن البحث عن فعل الأمة وتعبيرها عن وجودها لا يتيسر عن طريق المسح الشامل والمتابعة لنشاط التكوين البشري لهذه الأمة. فالمعروف أن هناك بنى ثقافية وفكرية وطليعة وقيادات ونخبة رائدة هي جزء من الأمة وتعبر عن وجودها ومطامحها وأحزانها بالفعل والكلمة والموقف، كما أن هناك أنشطة سياسية وفكرية وثقافية تسهم في توضيح هذا التعبير.

ولا شك في أن الباحث لا يبتعد عن الحقيقة وهو يذكر مسألة انحياز الكاتب والمؤرخ وصاحب المدونات التاريخية. إلا أن هذا الانحياز لا يخفي الحقيقة التاريخية، ولا يسقط اصالة تعبير هذا النشاط الثقافي والفكري والسياسي عن الأمة إيجابياً أو سلبياً.

إن شكوك استاذنا في هذه المدونات والنصوص، أو عدم قبولها، سبب لنا خسارة في محتوى البحث، إذ لم تتعامل موهبة أستاذنا التاريخية مع هذه الوثائق بالتحليل والتشخيص وما تلقي من ضوء على مسألة الشعور القومي ومقومات القومية العربية والتعبير عن الوجود والانتماء على صعيد الفكر والثقافة والتواريخ والأدب والسياسة.

وأرجو أن أكون واضحاً هنا إذ أؤكد مرة أخرى أنني لا أفتراض منهجاً آخر لبحث ناضج وعميق يشكل إضافة نوعية في الإضاءة والتوضيح، ولكنني سأشير إلى ملاحظاتي التي اعتبر الاهتمام بها ضمن هذا البحث أمراً مفيداً.

لقد كانت دراسة السمات العامة لتاريخ جزيرة العرب وأهلها ذات منهج قومي واضح في التشخيص والتحليل. وقد قدم الباحث خلفية تاريخية واضحة لطبيعة التكوين السكاني للمجتمع العربي في عصر ما قبل الإسلام، واعتمد في دراسته على كشف عناصر التوحيد

والتماسك في المجتمع العربي رغم ما يطفو على السطح من عناصر العصبية القبلية والتناحر والاقتتال. والصفحات التي خصصها الباحث لدراسة أرض العرب والعرب الساكنين هذه الأرض وثيقة تاريخية غنية بالأدلة على اتجاه هذا المجتمع نحو التوحيد والتماسك. كما يتناول د. العلي طبيعة التطور الثقافي والاجتماعي والاقتصادي لهذا المجتمع واستعداده لتقبل الوحدة الحقيقية في ظل الرسالة وقيادة النبي العربي الكريم (ص).

وكنت أطمح إلى أن يعطي الباحث للشعر الجاهلي أهميته في التعبير عن مجتمع العرب قبل الإسلام وثقافته وقيمته وشعوره بوحدة الانتماء ودور هذا الشعر كعنصر حاسم في التوحيد ووحدة البناء.

ولعلنا لا نخالف الحقيقة إذا أكدنا دور الشعر الجاهلي في التعبير عن مواقف التحدي والدفاع عن الوجود العربي ضد الخطر الأجنبي. كما أن في هذا الشعر أكثر من دليل على أن العرب رغم تشتتهم القبلي كانوا يعرفون وطنهم وأرضهم جيداً. وضمن المحتوى القبلي لا نفتقد من يشير إلى أن العروبة تجمع القبائل على صعيد التكاتف والتعاضد. وليس من المصادفة أن العرب كانوا يشيرون عندما يوثقون أحلافهم إلى أصلهم الواحد. وهنا لا بد من التأكيد أن الباحث يوفر قناعة للقارىء مبنية على أسس علمية راسخة تقول أن هناك خصائص وسمات عربية تميز هذه المنطقة عن العالم وتحمل عناصر البناء القومي المؤهل لحمل مشروعه الثقافي والحضاري في ظل الإسلام. ومن الممكن أن نضيف بثقة أن وعياً بالانتماء كان عائماً ينتظر الظروف الموضوعية ليكون أكثر وضوحاً وفعلاً، وهذا ما تم في ظل الرسالة العظيمة وعبر المراحل التاريخية اللاحقة.

ويتابع بعد ذلك الباحث منهجه في دراسة المراحل التاريخية للشعور القومي ومقومات القومية العربية متبعاً أسلوب العرض التاريخي التفصيلي في ظل الدعوة وخلافة أبي بكر وعمر وحروب التحرير، ملتزماً منهجه في متابعة الخصائص السكانية والاجتماعية والحضارية للأمة وفي ضوء المتغيرات الجديدة والحاسمة. إلا أننا نفتقد مرة أخرى متابعة صيغ التعبير عن الشعور القومي أو مظاهر القومية العربية بعد أن أصبح للعرب دولة لها نظامها السياسي تعبر عن الأمة وهي تحمل رسالة السماء إلى العالم.

فالعرب أصبحوا قادة وروّاداً ورجال دولة تُعبّر عن مشاعرهم ومثلهم العربية وفكرهم القومي في العمل والسياسة والبناء. وقد بدأ البناء الحضاري العربي يعبّر عن خصائص الدولة والثقافة والمجتمع وكيفية التعامل مع العرب والشعوب الأخرى تعاملاً يتميز فيه الجانب الإنساني للسلوك القومي في ظل الإسلام.

وقد ارتأى الباحث أن يعالج بناء الدولة في حياة الرسول (ص) وفي ظل الخلافة الراشدة باختصار شديد، كما اختصر البحث مسألة الأئمة ووجوب كونهم من قريش، رغم أن هذه المسألة تمثل عنصراً بارزاً في تحقيق الضمانات الأساسية للحفاظ على الكيان العربي في ظل

الإسلام. فالإحساس بأهمية الكيان العربي والحفاظ على ضبط علاقته بالأقوام الأخرى وتنظيم العلاقة أصبحت قضية ذات بعد قومي واضح.

ولقد اختار استاذنا الباحث عنواناً لهذه الفترة هو: «العرب في الإسلام ودولته». وهنا تبرز قضية كبيرة فيها آراء واجتهادات هي قضية العروبة والإسلام. وتقتضي الأمانة أن أؤكد أن الباحث كان واضحاً وهو يشير إلى أنه رغم عالمية الدعوة الإسلامية ورسالتها الإنسانية فإنها قائمة على العرب. وهو يؤكد هذا المفهوم في مواضع كثيرة من دراسته. إلا أننا نواجه أشكالاً أكاديمياً، أو بالأصحّ فنياً، في تفاصيل البحث بعد انتهاء الباحث من تقديم صورة للمجتمع العربي قبل الإسلام وما تحقق له من عناصر التكوين القومي. فهذا النسق يقودنا إلى متابعة هذا الاتجاه باعتبار أن التوحيد الديني كان توحيداً قومياً بقيادة النبي العربي الكريم (ص).

فالإسلام دين العرب، وهو القاعدة الصلبة التي على أسسها توحدت الثقافة العربية وترسخ مفهوم الانتهاء العربي والحفاظ على الكيان العربي. ولعل هذه الحقائق تستلزم أن يكون العنوان الفرعي للبحث: «العرب ودولتهم في ظل الإسلام، بدلاً من «العرب في الإسلام ودولته». وفي تقديري أن هذا التغيير ليس تغييراً لفظياً، وأنه يوفر انسجاماً كاملاً لعناصر البحث مع الهدف المطلوب وهو متابعة تطور الشعور القومي ومظاهر القومية العربية. ولا شك في أن النظر في الأسس والعناصر والمثل التي اعتمدت في بناء الدولة العربية منذ عهد الرسول العربي (ص) تؤكد أن الملامح القومية لهذا البناء السياسي قد اتضحت، كما أن هناك مواقف وآراءً ومصطلحات وصيغاً تعتبر ذات بعد سياسي وفكري كما تعبّر عن الإحساس القومي والشعور بالانتهاء إلى كيان عربي له هويته.

لقد ورد مصطلح الأمة في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة. ويرى ابن قتيبة في الآية الكريمة ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ ان الخطاب موجّه إلى الأمة العربية، وهي كانت كذلك عند المخاطبة. ويأتي مصطلح «أمة» بعد ذلك في الصحيفة التي أصدرها الرسول (ص) في يثرب. فقد وصفت الصحيفة المؤمنين من قريش والمسلمين من يثرب ومن يتبعهم بأنهم أمة واحدة دون سائر الناس. كما أن حديث الرسول (ص) عن العربية وكونها اللسان يصب باتجاه تأكيد محتوى القومية العربية القائم على الهوية والثقافة والانتهاء.

فهذه إشارات واضحة إلى الكيان العربي والوعي به. وعندما ننتقل إلى التطبيقات السياسية ونراجع أسماء العشرة المبشّرين بالجنة وفق المنظور القومي والسياسي، نجد أن الاعتبارات لم تكن دينية فقط. صحيح أنهم تقاة وبدْريّون ولكنهم حماة الدولة العربية والحافظون لنهجها بثقلهم ومكانتهم. وهم يمثلون أهم بطون قريش. ولعل دورهم اللاحق في اختيار الخليفة والاعتماد عليهم في الملمات بعد قيام الدولة العربية يؤكد ذلك. ولم يكن الأساس القومي بعيداً عن أيام السقيفة وانتخاب الخليفة. فالخليفة من قريش لأن أهلها أوسط العرب انساباً، وليس ولاؤه لقبيلة من قبائل العرب غير قريش. فقريش عنصر توحيد قومي له دور عبر التاريخ. وقد عبّر الخليفة عمر بن الخطاب عن هذه الحقيقة بشكل آخر حين قال للأنصار: «لا

ترضى العرب أن تؤمّركم ونبيّها من غيركم». فالعرب هنا أمة والنقاش يدور حول قيادتها وفق المنظور القومي.

وهنا أود أن أؤكد مجدداً أن الأسس القومية للدولة العربية أخذت مكانها منذ بدء الرسالة وتابعت ذلك مع توسع الدولة في ظل الخلافة الراشدة. وكان من المتوقع أن يتابع أستاذنا العلي، بحسه التاريخي الأصيل هذا، التكوين القومي في ظل الإسلام وكيف أصبح مفهوم وحدة الأمة والأرض والسيادة قضية مهمة ومظهراً من مظاهر الفكر القومي اهتمت به الدراسات التاريخية والدينية، ودار حولها الفقهاء والمفكرون.

وفي ضوء المنهج الذي اعتمده الباحث في دراسة المراحل التاريخية لنشأة الشعور القومي كان منتظراً أن تخصص صفحات للفترة الأموية، إلا أننا نفاجأ بانقطاع. وهنا لا أستطيع أن أعطي مبررات نيابة عن د. العلي، ولكنني افترض أن هذه الفترة حافلة وغنية بمظاهر الإحساس القومي والتعبير عنه بالإرادة والفعل. كما أن جهود القادة للمحافظة على الكيان القومي كانت قوية وحازمة رغم ما تخللها من مظاهر الشدة. لذلك اعتقد أن هذه الفترة تحتاج إلى اهتمام وإعادة تقييم فتكتشف من خلال ذلك العناصر الايجابية للبناء القومي. ومهما قيل عن تفجر الصراع القبلي فإن هذا الانتماء الخاص بنقاء النسب يصب في مجرى الالتزام بالعروبة.

لقد خصص الباحث الصفحات الأخيرة للحديث عن الفترة العباسية والتطورات الجديدة في حياة الناس، واهتم بالمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما فند الادعاءات المضللة حول دور الاعاجم، وركز على أهمية التقدم الثقافي ودور العرب فيه، وناقش قضية الشعوبية والموقف الفكري والسياسي منها. إلا أنه لم يبحث في تفاصيل هذه الظاهرة الخطيرة والموقف القومي منها وكيف دافع العرب عن وجودهم على صعيد الثقافة والفلسفة والدين والفكر والأدب والعمل السياسي.

ولا شك أننا هنا أمام حكم جديد له نظريته وطابعه الإسلامي، وله ملامحه العربية، وفيه للعرب دورهم في انتصار الدعوة، والخليفة العربي فيه من قريش، والمجتمع يختلف ويتفاعل وتدخل فيه أقوام كثيرة متناقضة ضمن إطار الخلافة الواسع. وهنا يبدو أن البحث عن الثقافة العربية وملامحها وقضايا التعبير عن الهوية والوعي بالانتماء والدفاع عن الكيان، أصبح أمراً ضرورياً وأساسياً لاكتشاف طبيعة الشعور القومي ومقومات القومية العربية وهي تواجه صراعاً من الداخل وآخر مع الأعداء وخطراً أجنبياً، ولاكتشاف كيف دافع العرب عن أنفسهم وكيانهم بالفكر والثقافة والشعر والسياسة والسلاح ابتداء من الخليفة العربي العباسي المتحدر من قريش، الخليفة الرمز الموحد لأمة العرب.

ان أية مراجعة لنصوص الشعر والمدونات الثقافية والتاريخية والدينية تؤكد حقائق كثيرة في هذا الاتجاه. فنصوص الشعر حافلة بتأكيد مواصفات الخليفة العربي والنسب القريشي، وبذكر الأسس العربية المعتمدة في اختيار قادة الدولة منذ يوم السقيفة. كما أن الإشارات الدائمة إلى

أمجاد العرب وتراثهم وقيمهم تشكل عنصرا أساسيا من قصائد الفخر والمديح، وهذا إعلان رسمي عن موقف الدولة وقيادتها ونظريتها في الحكم.

أما مسألة الصراع القومي بأبعاده الفكرية والثقافية ومواجهة المد الشعوبي فقضية كبيرة انتجت عناصر تكوينها آراءاً وأفكاراً ومواقف تعبر عن الوعي والانتماء للعروبة، كما أن المتغيرات السياسية والاجتماعية أسهمت في أن يتوسع هذا الوعي، ولم يقف عند إطار البنى الثقافية والفكرية والسياسية العليا، وإنما امتد إلى مشاعر العامة ومواقفهم.

والهجمة الشعوبية كما هو معروف لم تميز بين العروبة والإسلام، فهي تحارب الدين والتراث وتخرب الأمة من الداخل لاسقاطها، وهي تتعامل على جبهات واسعة هي الفكر والتاريخ والثقافة والسياسة. وقد نهض العرب من رجال الفكر والثقافة والتاريخ، بشكل مباشر أو غير مباشر، يبحثون في تاريخ الأمة وكيانها وتراثها.

وكتب التاريخ والثقافة والفكر وجهود الفقهاء تؤكد لنا كيف أصبح موضوع التعبير عن الإحساس القومي والهوية والانتماء قضية خطيرة تتعلق بالوجود والكيان والمستقبل. فالجاحظ مثلاً في دفاعه المجيد عن العرب يناقش قضية الرابطة القومية ويبحث عنها في التربية واللغة والسجية الواحدة والقيم والعادات والأخلاق، وابن قتيبة يتحدث عن العرب كأمة قائمة على الأساس البشري، والبلاذري في أنساب **الأشراف** وفتوح البلدان يؤكد دور الأمة العربية ورجالها وقادتها في السياسة والإدارة والثقافة، كما يبحث المسعودي عن مقومات الأمة في الشيم واللسان والبيئة الجغرافية ويفرق بين الأمة والملة، ونجد مفهوم الأمة واضحاً عند التوحيدي، فهو يؤكد أن العرب أمة لها خصائصها ومزاياها.

وهذه الإشارات العابرة ليست مسحاً واستقصاء للمعاني والأفكار المعبرة عن مفهوم القومية العربية أو مظاهرها، وإنما توضيح يوفر قناعة لا تقبل الشك في أن المفاهيم القومية بدأت تتوضح وأن الوعي بها أصبح حقيقة.

وتنتقل هذه الأفكار أو الأحاسيس أو صيغ الوعي المختلفة إلى أبناء الشعب أو العامة في مواقف الدفاع عن الوجود القومي. وليس بعيداً عن الذاكرة موقف أهل بغداد الذين نصروا الأمين ووقفوا ضد قوات الغزو الخراسانية، أو موقف أهل سامراء من مناصرة المهدي ضد الجنود الأتراك، بالإضافة إلى الثورات العربية ضد المأمون في الجزيرة والكوفة. ومن هذه النماذج يتضح لنا أن الشعور القومي أصبح يعبر عنه بالفكر والثقافة والشعر والفعل والسلاح. وفي فترات التحدي للوجود العربي، وفي القرن الرابع كان الصوت العربي فاعلاً وعالياً في الشعر والثقافة، وحافلاً بالأحاسيس والمشاعر القومية والدفاع عن الكيان العربي والهوية العربية. وليست بعيدة عنا نماذج الشعر المعبر عن الوجود القومي في دواوين المتنبي وابن نباته وأبي فراس والشريف الرضي والابيوردي، امتداداً إلى نهاية القرن الخامس للهجرة وما بعده. والملاحظة الأخرى الجديرة بالاهتمام هي الوحدة القومية بين أبناء الأرض العربية في ظل الخلافة حتى في أيام ضعفها وتشتت وحدتها، إذ ظل المحور الثقافي القومي قاعدة صلبة تشد اجزاء الوطن وترسخ

وحدته الفكرية. وهنا يبدو ضرورياً أن نتفحص التراث العربي ونستكشف صيغ تعبير سكان الأرض العربية عن أنفسهم وكيانهم وهويتهم كعرب، وعن ثقافتهم كثقافة عربية. ولعل الحكام العرب وغير العرب كانوا بعد انقسام دولة الخلافة الوحيدين الذين لا تتوفر لهم فرص تخطي الحدود الوهمية التي صنعتها الخلافات السياسية.

وقبل أن أختم ملاحظاتي حول خصب هذه الفترة وصيغ التعبير عن الاحساس القومي خلالها، لا بد أن أشير إلى أن الباحث اكتفى بحدودها وصرف النظر عن أيام الانتكاسة والغزو الأجنبي وأيام المقاومة العربية الباسلة ضد الصليبيين في حربهم الاستعمارية، وأشكال التعبير عن روح المقاومة في مواجهة العداء الموجه ضد العرب إسلاماً ومسيحيين، وكيف دافع العرب وعبروا عن اعتزازهم بأرضهم ووطنهم في ظل القائد القومي صلاح الدين. والحقيقة أن هذا التواصل التاريخي كان ضرورياً لدحض أية نظرية تدعي أن القومية، إحساساً وشعوراً ووجوداً من صنع المدنية الحديثة، فهي ظاهرة مجتمعية تعبر عن أن الأمة ثابتة المضمون متطورة الشكل حسب المراحل التاريخية تطوراً وتقدماً وانتصاراً ونكوصاً.

وفي الختام لا بد أن أؤكد ثانية أن البحث الذي قدمه أستاذنا د. العلي كان في مستوى المسؤولية القومية والأكاديمية، ويبقى إضافة نوعية متقدمة في الآراء والاجتهادات والمنهج.

المـُـناقشـَـات

١ - خليل ابراهيم السامرائي

إن الاستعراض الشامل والوافي الذي قدمه الباحث لهذا الموضوع الشيق، لا يترك لي كثيراً من الملاحظات والمناقشات، ولكنني سأذكر بعض الملاحظات أولاً، وبعض الأسئلة ثانياً.

الملاحظات:

- ذكر الباحث ضآلة الأثر الفكري للبويهيين في العراق دون أن يعلل هذا الأمر بتوسع.

كان للبويهيين فكرهم العقائدي (الأمامية الزيدية) الممزوج بالأهداف الشعوبية، وحاولوا فعلاً بعد دخول بغداد، عاصمة الخلافة العربية، عام ٣٣٤ هـ إلغاء هذه الخلافة وإحلال خلافة علوية، محلها، فضلاً عما أحدثوه من مراسيم لعادات اجتماعية معروفة ذات دلائل فكرية تعبر عن عقيدتهم. إلا أنهم راعوا الظروف المحيطة بهم، وكان خوفهم من الشعور الإسلامي الذي يمكن أن نسميه الشعور القومي العربي المتعاطف مع وجود الخلافة العباسية وشرعيتها، على الرغم من ضعفها، هو الذي منعهم من القيام بعملية الإلغاء.

- ذكر الباحث أن الأحوال المناخية العامة في منطقة شبه جزيرة العرب ظلت ثابتة، وأنه لم يحدث فيها تبدل كبير واسع. والبحوث والدراسات التي قام بها السياح والعلماء عن بلاد العرب تدل على أن تغييراً كبيراً طرأ على جوها، وأن الجفاف الموجود الآن لم يكن على هذا النحو في العصور التي سبقت الإسلام. وأن هذا الجفاف ساعد على إيجاد صحارى جرداء، كما أثر في حالة سكان المنطقة فقاوم نشوء المجتمعات الكبرى، وأثّر تأثيراً خطيراً في تاريخ الأمة العربية، وفي حدوث الهجرات. كما أن العلماء يستنتجون من اتجاه الأودية في شبه جزيرة العرب، ومن الترسبات فيها، وآثار السكنى في أطرافها، أن هذه الأودية كانت أنهاراً في يوم من الأيام. وقد ذكر هيرودوت نهراً سمّاه (كورس) يصب في بحر الاريتريا (البحر الأحمر)، وذكر بطليموس (نهر لور) الذي ينبع من منطقة نجران ويتجه شرقاً ويصب في الخليج العربي. ومال علماء طبقات

الأرض الذين جابوا انحاء شبة الجزيرة إلى أن الجفاف ظهر في الألف الثاني قبل الميلاد.

ـ تعليقنا على ما ذكره الباحث في دراسته هو أن الشعور القومي الذي كان يربط مجتمعات العرب المتنوعة قبل الإسلام هو اللغة العربية. نعم كان لكل قبيلة لهجتها الخاصة، غير أنها لم تقل شعرها ونثرها بهذه اللهجة. بل صدر عنها بلغة أدبية واحدة، وهي اللغة العربية التي يظن أنها كانت لغة قريش. وكأنما رأى عرب قبل الإسلام ببصيرتهم النافذة أنه لا بد لهم من لغة واحدة يجتمعون حولها حتى يحققوا ما يطمحون إليه من سيادتهم واعتزازهم بقوميتهم، إزاء سيطرة الأجنبي على بعض مناطقهم.

وقد بدأ هذا الشعور باتخاذ لغة أدبية واحدة مبكراً منذ القرون الأولى للميلاد، ولكن لم يتحقق ذلك إلا منذ أواخر القرن الخامس الميلادي، فإذا بلغة عامة تشيع بين القبائل العربية الشمالية، وإذا العرب جميعاً يلتقون حول مكة المركز الديني لهم، وحول قريش حامية هذا المركز وزعيمة التجارة. فبدأت هذه اللغة تشيع حتى أن عرب الجنوب بدأوا التخلي عن لغتهم الحميرية واتخذوا العربية الفصحى لغة لهم.

ـ إذا كانت مثل العرب الأخلاقية النبيلة قبل الإسلام تمثل عاملاً مشتركاً للشعور القومي لأنها تعبر عن حالة الطيبة التي يحملها العرب أولاً، وعن حالة المعاناة من الحياة القاسية ثانياً، فإن المعتقدات الدينية المتنوعة عندهم قبل الإسلام كانت حسب رأينا أداة للتفريق أكثر من الجمع والتوحيد.

وإذا كانت عبادة الأصنام أكثر اتساعاً من غيرها، فإن تمسك بعض القبائل العربية بها هو من باب احترام تراث الآباء والأجداد ليس إلا، وقد وجدت بجانب هذه العبادة الأديان السماوية كالمسيحية واليهودية، وكانت هناك كذلك عبادة الأجرام السماوية وعبادة الشجر والجن، وكان هناك الصابئة والحنفية الذين كانوا ينكرون على قريش عبادتها للأصنام .

والحقيقة لم يستطع أي دين من هذه الأديان أن يوحد العرب قبل الإسلام ويجمع شملهم. فالمسيحية كانت متعددة المذاهب، وكان التنازع يسود هذه المذاهب. واليهودية كانت ديانة معقدة أيضاً، وما كان العرب ليقبلوا بأن يضحوا لها باستقلالهم. وكانت الحنفية حركة داخلية محضة لم تعمل من أجل إصلاح المجتمع العربي، بل كرست جهودها لغرض واحد هو استبدال عبادة الأصنام بالوجدانية، مع أن ذلك ليس بالبرنامج الواسع الأهداف.

ـ ذكر الباحث دور بعض الدول العربية باعتبارها من عوامل الترابط بين أهل الجزيرة في الوقت الذي يشير فيه إلى اقليمية بعض هذه الدول. ويبدو لنا أن دور هذه الدول لا يتعدى استخدام اللغة العربية الفصحى في آدابها، على الرغم من اتهام دولة المناذرة بأن بعض أشعارها كان باللهجة النبطية. وقد كرس استخدام اللغة العربية في بلاطات دولة المناذرة ودولة الغساسنة مثلاً، فحولُ شعراء العربية أمثال النابغة الذبياني والأعشى وحسان بن ثابت، وهذا دليل على الشعور القومي اللغوي المشترك. وأما دور هذه الدول السياسي الوحدوي فربما كان محدوداً إن لم يكن ضعيفاً، وبخاصة ما يتعلق بدولة المناذرة ودولة الغساسنة المعروفتين بارتباطاتها الخارجية.

ـ ذكر الباحث «. . . وكان من أبرز ما قوى صلتها ـ أي الدعوة الإسلامية ـ بالعرب تحوّل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة وهي بيت الله. . .». هذا التحول فسرته الآية ١١٥ من سورة البقرة ﴿ ولله المشرقُ والمغربُ فأينما تُولُّوا فَثَمَّ وجهُ الله ﴾. وقد قال بعض المفسرين أنه لا يختص مكان دون مكان بخاصيّة ذاتية تمنع إقامة غيره مكانه. وكانت هذه الآية توطئة لتوجيه المسلمين في صلاتهم إلى غير الكعبة. كما كانت تعليماً للمسلمين بأن الاتجاه لله لا للمكان. وقد اتجهت حكمة الله أن يختار مكاناً آخر ـ غير الكعبة قبلتهم قبل الهجرة ـ ليختبر عمق إيمان المسلمين وطاعتهم، ويثبت في نفوسهم حقيقة الاتجاه لله تعالى لا للمكان. كما أن اختيار الكعبة قبلة للمسلمين مطابق لفلسفة الإسلام التي تقضي بإيجاد روابط موحدة بين المسلمين. فلو لم يُحدَّد مكان واتجه كل مسلم حيث يريد لضاعت الرابطة التي يحرص الإسلام عليها. فالأمر لا يعني أن الرابطة بين الدعوة الإسلامية واتباعها كانت ضعيفة فقويت بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة.

ـ ذكر الباحث رفض أبي بكر الصديق الاستعانة بالمرتدين في حروب التحرير، وسمح لهم عمر الفاروق، «وبذلك أزال الحاجز الذي كان من شأنه أن يخل بوحدة العرب». يبدو لنا أن الخليفة الأول لم يضع هذا الحاجز الا صيانة لمبادىء الإسلام ووحدة العرب لا للاخلال بها، لأن الأمر الجديد، وهو بدايات عمليات التحرير على أطراف العراق والشام، يتطلب أقواماً صادقي النية موفوري العزيمة من أجل تحدي أكبر قوتين كان يخشاهما العرب آنذاك. وأن سماح الخليفة عمر لمن أرتدوا ثم رجعوا إلى الإسلام بالمشاركة في حروب التحرير تمَّ بعد أن تأكد من صدق إسلامهم وحسن نياتهم تجاه دولة العرب ومبادئها، ومن أن الأيام قد هذبت نفوسهم ولفظت الشك من قلوبهم، فاستعان بهم واشركهم في هذه المهمة الخطيرة، كما رأى هؤلاء وغيرهم من العرب أن مهمتهم أصبحت قومية ولا بد من المشاركة فيها وإنجازها على أصدق صورة.

ـ تطرق الباحث إلى تتبع تطور الشعور القومي العربي، مبتدئاً بعصر ما قبل الإسلام، ثم عصر الرسالة، والعصر الراشدي، ولم نر في ثنايا البحث الدور البارز للأمويين ـ إلا لماماً ـ في أذكاء الشعور القومي العربي. أي أن الباحث لم يفرد لعصرهم فقرات مستقلة، علماً بأن للأمويين مواقفهم السياسية والفكرية والاجتماعية المعروفة في إنماء الشعور القومي العربي، ويعتبر عصرهم عصر العروبة وسيادة العرب، وقد عملوا على تثبيت هذه الأسس.

ـ من خلال تتبع آراء الباحث في بحثه القيم يبدو لنا، وحسب فهمنا لهذه الآراء، أن فكرة القومية العربية نمت مع وجود العرب في شبه جزيرتهم. وترتكز في نموها على أسس معينة بعضها ثابت على مرّ العصور، وبعضها داخل في عصر معين نتيجة لظروف معينة، ففيها عوامل ذاتية تبدأ بالنسب والمثل الأخلاقية والدين واللغة العربية، وسلطة الدولة السياسية القومية، والخطر الخارجي الذي ينمي الشعور القومي، وعروبة الدولة ذات الأطر السياسية والاقتصادية والفكرية، كلها عوامل تعمل على إنماء الشعور القومي العربي حسب العصور، وما يفرضه العصر من أحداث يعمل على إبراز عامل معين أو عوامل في تنمية مسار الشعور القومي العربي عبر التاريخ.

الأسئلة :

ـ ذكر الباحث دور التجارة باعتبارها من عوامل الترابط بين العرب، وأورد دلائل قيمة على أهمية التجارة الداخلية والخارجية في حين ذكر في موضع آخر من بحثه محدودية التجارة وضيق عمل التجار.

ـ ألا يعتبر بقاء الدواوين المحلية بلغاتها القديمة، واستعمال النقود غير العربية إلى أواسط العصر الأموي، أمراً منافياً لعروبة الدولة واستقلالها الفكري والاقتصادي. فلماذا لم يعلل الباحث هذه الأمور، أو على الأقل لم يوضح الأسباب التي بها نعذر الدولة العربية على تأخير القيام بهذه المهمة؟

ـ لا ينكر أن الإسلام انتشر بالقبول الحسن دون الإكراه، ولكن لا ننسى دور الدولة الرسمي في هذا المجال. فبماذا يفسر الباحث جهود الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ٩٩ ـ ١٠١ هـ في إرسال الدعاة الرسميين إلى بلاد المغرب العربي من أجل نشر الإسلام؟

ـ بماذا يفسر الباحث ثورات البربر في شمالي إفريقية خلال العصر الأموي؟ هل كانت ضد شخصية الحاكم العربي، أم ضد سيادة العرب وضد الشعور القومي العربي الذي ساد المنطقة خلال هذا العصر، علماً بأن الحاكم العربي كان يمثل هذا الشعور خلال العصر الأموي، عصر العروبة؟

٢ ـ حازم طالب مشتاق

لا أعتقد أن د. العلي يحتاج مني إلى مديح مجامل. فعلمه مشهود، وفضله معروف، وبحثه كان قيماً بالفعل. ولكن يبدو أنه كان يعاني من مشكلة حقيقية هي أنه انطلق من زاوية المؤرخ ومنهجيته، لا من زاوية فيلسوف التاريخ ومنهجيته. ونحن هنا الآن في هذه الندوة نُعنى بالفكر لا بالتاريخ، ونُعنى بالتاريخ في ضوء الفكر، وبقدر ارتباطه به وتعبيره عنه وتأثيره فيه. ونأخذ بالمنهجية المقررة في فلسفة التاريخ، لا بالمنهجية المقررة في التاريخ. فلا نناقش الوقائع التاريخية والمصادر القديمة والدراسات الحديثة، بل نعمد إلى تحليل النصوص واستخلاص النتائج واستقراء الظروف والتجارب والمواقف والدوافع والدروس والعبر واستجلائها واستقصائها. ونحن نفعل ما تقدم، لا بغرض الوصول إلى المعرفة العلمية المجردة، بل بغرض الحصول على الحكمة العملية المفيدة.

يبدأ فيلسوف التاريخ من حيث ينتهي المؤرخ. والنهاية التي ينتهي إليها المؤرخ هي البداية التي يبدأ منها فيلسوف التاريخ. والنتائج التي يقدمها ويعرضها المؤرخ هي المقدمات التي يعتمدها ويفترضها فيلسوف التاريخ. فالمؤرخ يتفحص الظواهر ويقارن الروايات وينقد المصادر ويستقصي الحقائق، ويميز الوهم من الواقع، والكاذب عن الصادق، والخطأ عن الصواب، والمنحول أو المدسوس أو الملفق أو المحرف عن الصحيح، بعقلية الباحث المحقق ومنهجيته. وفيلسوف التاريخ يسبر الأغوار، ويربط النتائج، ويحلل الدوافع والأسباب والأهداف والظروف

والملابسات، ويستخرج العبر والدروس والسوابق والأحكام، وصولاً إلى تفسيرات معقولة واضحة دقيقة، انطلاقا من تصورات كلية شاملة، بعقلية الباحث المتفلسف ومنهجيته. تلك هي العلامة الفارقة والنقطة الحدّية بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ. وتلك هي أيضاً العلامة الفارقة والنقطة الحدّية بين التاريخ وفلسفة التاريخ، بين الأبحاث والدراسات التي تتعلق بالتفاصيل وترتبط بالجزئيات وتنحصر بحدود الماضي، والأبحاث والدراسات التي تتعلق بالمبادىء والجذور والأصول وترتبط بالكليات وتنطلق من حدود الماضي وأغواره إلى آفاق الحاضر وأبعاده وبوادر المستقبل واحتمالاته. أو، بعبارة أخرى، يكون الانتقال من التاريخ إلى فلسفة التاريخ انتقالاً من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن المجسّد إلى المجرَّد، بالمعنى الفلسفي المألوف المعروف، توظيفاً للماضي المتراكم في اكتشاف الحاضر القائم واستشفاف المستقبل القادم. أي، إذا توخينا المزيد من الوضوح، أن الارتفاع من مستوى دراسة التاريخ إلى مستوى دراسة فلسفة التاريخ، يعني في الحقيقة الارتفاع من دراسة الوقائع والظاهرات والتجارب المادية الجزئية المحسوسة إلى دراسة الأسس والأصول والقوانين العامة الكلية المعقولة التي تتحكم بها وتسيطر عليها وتشتق منها بالتجريد والاستقراء، اسقاطاً للخصائص الفردية الثانوية المتغيرة المتعددة التي تختلف وتتباين من ظاهرة أو واقعة أو تجربة إلى أخرى في جملة معينة من الظاهرات والوقائع والتجارب، واستخراجاً للخصائص النوعية الأساسية الثابتة الموحدة، المشتركة أو المتشابهة أو المتكررة، في الجملة المذكورة من الظاهرات والوقائع والتجارب، بالمعنى العلمي المرن الواسع السائد في الدراسات الإنسانية، لا بالمعنى العلمي الحرفي الصارم الدقيق السائد في العلوم الطبيعية والتطبيقية والتكنولوجية والصرفة.

يبدو واضحاً إذن أن التاريخ شيء يدخل في اختصاص المؤرخ، وأن فلسفة التاريخ شيء آخر مختلف تماماً، ويدخل موضوعها في صلب عمل الفيلسوف وفي صميم اختصاص الفلسفة. أو بمعنى آخر، ان فلسفة التاريخ هي من أهم اختصاصات الفلسفة والفلاسفة وأبرزها وأدقها. فلا يتوهمن أحد أنها من اختصاصات التاريخ والمؤرخين على وجه الحصر والاقتصار والتجديد. ولكن المقاييس اختلطت، والحدود تداخلت، والاختصاصات أهملت وأغفلت، في بعض الأوساط أحياناً. وقد أدت هذه الظاهرة الشاذة إلى الوقوع في التباسات ضارة وأخطاء سيئة. وإذا تركنا الوضع على حاله، والحبل على غاربه، وامتنعنا أو تراجعنا عن تشخيص هذه الظاهرة، والتنبيه إليها، والتحذير منها، فانها يمكن أن تعود على الجهود الفكرية والقضايا الثقافية بأفدح الخسائر وأوخم العواقب، ويبدو ما نقصده الآن ماثلاً للعيان، جلياً للأذهان. ويغلب على الظن، ويرجح في الحسبان، أن التطور التاريخي للفكر القومي في الوطن العربي يدخل في نطاق الأبحاث والدراسات المتعلقة بفلسفة التاريخ، موضوعاً ومنهجاً، وأنه ليس بالاختصاص الدقيق للتاريخ المجرد. وهذه هي الفجوة الواسعة والثغرة المفتوحة في البحث القيم الذي عرضه وقدمه د. العلي، ولا نقول علة الخطأ أو خميرة الضلال على الاطلاق. حاشا لله. وفي ضوء ما تقدم، نعتقد بإخلاص وتواضع أنه ربما يكون قد أخطأ المرمى وأخلف الهدف، جزئياً على الأكثر، لأنه حاول أن يدرس في ضوء التاريخ موضوعاً لا يمكن أن يدرس ولا أن يُفهم، بضرورة

المنهج وطبيعة التكوين، إلا في ضوء فلسفة التاريخ.

وتلك هي معادلة مبسطة وصورة مصغرة عن وظيفة فلسفة التاريخ وحقيقتها ومنهجيتها وخطورتها بالمقارنة مع التاريخ. ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾.

٣ ـ نزار الحديثي

يبدو لي أن د. العلي واجه مشكلة المنهج في بحثه فاختار أن يكون المؤرخ المختص بموضوع التأريخ كأحد فروع المعرفة وترك موقع المؤرخ صاحب الماضي كله.. لذلك قدم لنا تتبعاً دقيقا وشاملاً ورائعاً لدلائل الشعور القومي في التأريخ العربي باعتباره (أحد فروع المعرفة العربية).

عندما ننطلق من موقعنا كمؤرخين معنيين بالماضي فسوف ننطلق من الحقيقة المعاصرة المطلقة (الأمة العربية والقومية العربية) ونبحث في الماضي عن الروافد التي اجتمعت لتكون محصلتها في نهاية زمنها (القومية العربية). هذا الاتجاه يساعدنا في رؤية الروافد وهي تتهذب وتتفاعل وترتقي وتتحاور لتكون المحصلة الحقيقية (القومية العربية)، ويجنبنا أيضاً منزلق التناقض بين مفهوم بعينه وبين الزمن، عندما لا نفهم آلة القومية حسب كل تلك الروافد لا حسب واحد منها بعينه. أيضاً هذا يفيدنا في أن نفهم العرب في الماضي وكيف عبّروا عن فهمهم للعروبة لنفهم كيف عبّر المؤرخ العربي من فهمه العروبة وكيف عبّر المؤرخ غير العربي عن رؤيته للعروبة، وهكذا الجغرافي العربي وغير العربي.

ولاستعر مثلاً من الجغرافية: المقدسي وابن خرداذبة، لأن المقدسي عربي عبر عن إحساسه بالعروبة (الوطن) عندما ميز في الجغرافية بين الوطن العربي والأوطان الأخرى بقوله هناك أقاليم عربية وأقاليم فارسية وهكذا، بينما نرى ابن خرداذبة يقول مثلاً أن ملوك الفرس كانوا يقولون ان العراق هو إيران العرب...

هذا لا يعني أنني أحمل أستاذي د. صالح العلي مسؤولية ذلك بل العكس. فهو قد حدد منهجه ومضى، ولكن كان بودي لو أن الندوة خططت لتؤدي هذا الهدف.

٤ ـ هاشم يحيى الملاح

قرأت بحث أستاذنا د. صالح العلي. وكان بحثاً قيماً استمتعت بقراءته كثيراً وانتفعت بالقضايا التي تعرض لها بصورة عامة. ومن أجل مشاركة الباحث جهوده في خدمة فكرنا القومي العربي أتقدم بجملة من الملاحظات أوجزها في النقاط التالية:

ـ أشار الباحث في بحثه إلى أن الباحثين متفقون في تعريفهم للقومية «على أنها شعور جماعة من الناس بما يربطهم من روابط مشتركة من الثقافة والنسب يتميزون بها، ...».

وإن المرء ليجد نفسه مسوقاً إلى التساؤل: هل من الضروري إقامة ارتباط بين الثقافة والنسب في تعريف القومية أم أن بالإمكان قيام القومية على أساس الثقافة وحدها دون النسب؟

إن العربي، حسب مفهومنا المعاصر، هو الذي يحمل الثقافة العربية ويعتز بانتمائه إلى الأمة العربية. أما مسألة النسب فإنها ترتبط بالمفهوم القبلي للعرب أكثر من ارتباطها بالمفهوم القومي.

- لقد بدأ العرب يشعرون بوجودهم القومي قبيل ظهور الإسلام بحكم وحدة اللغة والثقافة والمصالح المشتركة. ولكن هذا الشعور لم يكن واضحاً وكان شعوراً ضمنياً يتجلى عند مقارنة العربي نفسه بالأعجمي. وقد تجلى ذلك في بعض الأبيات من شعر عنترة العبسي... كما يتجلى هذا الشعور عند اصطدام إحدى قبائل العرب بقوة أعجمية، كما حصل عندما اشتبك بنو شيبان مع الفرس في معركة ذي قار وانتصروا عليهم.. إذ عد العرب انتصار بني شيبان انتصاراً لكامل العرب.. كما نقل عن الرسول (ص) أنه قال: «اليوم انتصف العرب من العجم وبي نصروا...». فلا غرابة إذا لاحظنا أن القرآن الكريم جسد هذا التقابل بين العروبة والعجمة في العديد من الآيات، كما أشار إلى ذلك الباحث. ولقد نقل الإسلام الشعور القومي العربي المضمر إلى العلن.. وكان بداية تفتح الوعي القومي العربي وتطوره. وكانت الرسالة الإسلامية هي التعبير «السماوي» عن رسالة العرب إلى الإنسانية كافة.

- لقد تبنّى الإسلام المفهوم الثقافي للقومية في مقابل المفهوم القبلي القائم على النسب للقومية. ولذا فقد نقل عن الرسول (ص) أنه قال: «إنما العربية اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي». وقد فتح هذا المفهوم المجال واسعاً لاستعراب غير العرب بمجرد قبولهم الإسلام وتعلمهم العربية. حتى لقد كان الأعاجم لا يفرقون بين العروبة والإسلام. فقد أورد الطبري أن أمير خراسان وما وراء النهر أشرس بن عبد الله السلامي كان قد وعد من يسلم من العجم بإعفائه من ضريبة الخراج، فأقبل الناس على الدخول في الإسلام، فشكا الدهاقين إليه من قلة الخراج بقولهم: «ممن نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً» أي مسلمين.

- هنالك العديد من الآثار التي تشير إلى تبني الدولة العربية الإسلامية للمفهوم الثقافي للقومية. فقد روى البلاذري أن الحجاج قال يوماً لأهل الكوفة: لا يؤمّنكم إلا عربي، فوثب البعض بالقارىء يحيى بن وثاب، وهو مولى كان يؤمّ في الصلاة ليمنعوه من ذلك فأنبهم قائلاً: ويحكم إنما قلت عربي اللسان. كما أورد البلاذري أن أبا جعفر المنصور سأل مولى لهشام بن عبد الله عن هويته فقال: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه».

- وقد عبر بعض الكتاب في العصر العباسي عن هذا المفهوم وكان من أبرزهم الجاحظ الذي اعتبر «اللغة والثقافة والسجايا» أساس العروبة.

- إن الترابط بين مفهوم العروبة والإسلام جعل الفقهاء كالشاطبي مثلاً يعتبرون الشريعة الإسلامية (الشريعة العربية) ويشترطون فيمن يجتهد في الشريعة أن يصل إلى مرتبة الاجتهاد في اللغة العربية، كما اشترطوا في الخليفة أن يكون قريشياً (أي عربياً).

لذا فقد رفض الفقهاء المسلمون محاولة بعض الحكام الأعاجم صبغ الدولة الإسلامية بصبغة أعجمية. حتى لقد ذهب ابن تيمية الذي عاش في القرن السابع الهجري إلى ضرورة سيادة اللغة العربية بين جميع المسلمين بحيث تحل محل اللغات الأعجمية كالفارسية والتركية.

بل إن أحد أبرز رجال حركة الإصلاح والتجديد الديني وهو جمال الدين الأفغاني رأى «في شذوذ الأتراك عن أن يتعربوا كما تعربت من قبلهم الدول الأيوبية والمملوكية والبويهية ومحمد علي وأسرته» العقبة المانعة من إحراز التقدم باتجاه توحيد العرب والأتراك في إطار العروبة.

- إن كلام د. العلي في بحثه يوحي بأنه يعتبر اليهودية والنصرانية غريبتين عن الجزيرة العربية. بينما المعروف بين الباحثين أن هاتين الديانتين انتشرتا بين العبرانيين وهم من الأقوام المهاجرة من شبه الجزيرة العربية. كما أن دراسات الأديان المقارنة تؤكد انتماء هاتين الديانتين إلى ثقافة المنطقة، وتبرز مدى تأثرهما بالأديان التي كانت سائدة فيها. وقد اعتبر الإسلام رسالته مكملة لما جاءت به هاتان الديانتان. وقد عمل الرسول (ص) على إقامة علاقات طيبة مع كل من اليهود والمسيحيين لأنهم أصحاب كتب سماوية.

- أكد الباحث أن الإسلام دعا إلى حرية العقيدة، وهذا صحيح وواضح بالنسبة للمرحلة المكية. وأما في المرحلة المدنية وخصوصاً منذ السنة التاسعة للهجرة، فقد نزلت (سورة التوبة) التي تعلن البراءة من المشركين وتخيرهم بين قبول الإسلام ومحاربة الرسول (ص) لهم. فاختارت معظم القبائل العربية قبول الإسلام وأخذت وفود العرب تأتي إلى المدينة لمبايعة الرسول (ص). ولقد كنت أتمنى على أستاذنا د. صالح العلي لو حاول معالجة هذه الاشكالية وتقديم تفسير مناسب لها.

إن أهم ما تميز به الإسلام أنه دين توحيد على مستوى العقيدة ودين وحدة على مستوى الدولة. وأما الشرك فكان الوجه المعبّر عن التمزق والانقسام اللذين عاشهما العرب في ظل القبلية على المستوى الديني. ولذا فإن سورة (براءة) أرادت الغاء التمزق والانقسام القبلي وتوحيد العرب سياسياً في دولة واحدة بزعامة الرسول (ص) عن طريق إلغاء الشرك. ولم يكن بالإمكان تحقيق ذلك بغير شيء من الضغط والتهديد. وهذا ما حصل وحقق أهدافه كاملة.. إنه إكراه سياسي بالدرجة الأولى. وأما العقيدة فلم ينقل إلينا تصرف يشير إلى محاولة الرسول (ص) إكراه الناس على اعتناقها ولا يردّ على ذلك بما حصل في حروب الردة لأنها حروب سياسية استهدفت المحافظة على وحدة الدولة من التمزّق والانقسام.

٥ ـ عبد الله سلوم السامرائي

أرجو السماح لنا بالتعليق على الملاحظات التي وجهت على بحث د. صالح أحمد العلي.

إن معظم الملاحظات حمّلت البحث مسؤولية عدم وضوح المفهوم القومي والفكرة القومية عبر التاريخ، وكأنهم نسوا أن البحث هو «في الشعور القومي» وليس في القومية أو الوعي القومي.

وهناك فرق كبير بين الشعور القومي والوعي القومي. فالشعور القومي حس فطري عفوي يصدر عن الذات حباً فيه ودفاعاً عنه. ولما كانت الذات الإنسانية مشدودة إلى الواقع الاجتماعي والطبيعي الذي تعيش فيه، فهناك علاقة فطرية بين الإنسان ومجتمعه، إذ ان ما يصيب المجتمع يصيبه لأن علاقة عضوية تجمع بينهما.

أما الوعي القومي فإنه نتيجة تفاعل الشعور القومي مع نظرية أو فكرة يتحول خلالها الشعور إلى (وعي)، لأن عملية التفاعل هذه تشد الشعور إلى الإدراك وتسحب الإدراك صوب الشعور فيصدر عنهما حالة من الوعي ترسم معالمه النظرية وتحدّد أبعاده الفكرية.

إن ما عرضه د. العلي كان رحلة في التاريخ العربي قبل الإسلام وبعده رصد خلالها الظواهر التي حملت مشاعر قومية وأحاسيس عربية.

إن ملاحظات الأخوة أرادت من د. العلي أن يتحدث عمّا لم يكلف بدراسته، وعليه فإن لهم أن يسألوا عن الفرق بين القومية كواقع اجتماعي والفرق بينها وبين الحس القومي والأسس التي تحوّل هذا الاحساس إلى وعي.

كما أن لهم أن يسألوا عن العقبة التي تحوّل فيها الشعور القومي إلى وعي وإلى قومية. وللإجابة عن هذا السؤال نقول ان الشعور القومي العربي تحوّل لأول مرّة إلى وعي بظهور الاسلام، إذ شكلت الرسالة الإسلامية (نظرية) كانت (الفلسفة) التي تفاعلت مع الإنسان فخلقت منه إنساناً جديداً. إنساناً واعياً وعياً قومياً، لأن هذا التفاعل بين الإنسان والنظرية هو تفاعل بين الشعور والإدراك إذ ان النظرية الإسلامية في منطلقاتها وأسسها أدركت بالعقل فتعمقت معرفة الإنسان المسلم وتوسعت مداركه، وتحرك هذا الإدراك صوب المشاعر والأحاسيس وحوّلها إلى منطلقات وقواعد للوعي، وذلك عبر عملية جدلية بين الشعور والإدراك جرت فصولها على ساحة عقل الإنسان ووجدانه.

إن النظرية الإسلامية هي التي كانت المنطلق الفكري الذي تفاعل مع الشعب العربي وخلق منه أمةً. وهذه النظرية هي التي تفاعلت مع الشعب وجعلت منه أمةً.

وما يؤكد ذلك أن الرسالة الإسلامية، وكل رسالة، تؤلف نظرية، وإنها هي التي تحول القوم إلى قومية والشعب إلى أمة. يقول سبحانه ﴿ كان الناسُ أمةً واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾.

ولما كانت كل رسالة قد أنزلها سبحانه بلغة القوم الذين أرسلت إليهم إذ يقول ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ فإن كل رسالة سماوية عملت على تحويل القوم إلى «قومية» والشعب إلى أمةٍ والشعور القومي العام إلى وعي.

وعلى ذلك فإن الرسالة الإسلامية كانت النظرية الكلية التي حولت الشعب العربي إلى أمةٍ عربية والقوم العرب إلى قومية عربية.

٦ ـ عبد العزيز البسام

سأقصر ملاحظاتي في هذه المداخلة على البحث القيم الذي عرضه د. صالح أحمد العلي.

لقد واجه الباحث في مطلع دراسته مسألـة منهجية، فعبـرّ بحق عن أن القوميـة ظاهـرة مجتمعية شعبية، بالإصطلاح الحديث، تتجلى بشيـوعها بـين أفراد الأمـة شعوراً منهم بـالانتهاء إليها، وتعبيراً عن إرادة مشتركة للعمل من أجلها والدفاع عنها. ولاحظ أن مثل هذه الخاصية تواجه صعوبات في سبيل رصدها، وهي صعوبات ناتجة عن تعرض التاريخ في بعض كتـاباتـه للنقص والتحـوير والتشويه، ولأنـه قد يكتب من منـظور الـدولـة والحكم والحكـام في بعض الحالات.

وبالرغم من هذه الصعوبات فقد أورد حقائق قيمة استقاها بالدرجـة الأولى من مصادر ثلاثة:

ـ الحقائق والأحكام الجغرافية ـ الطبيعية والبشرية ـ عن الجزيرة العربية، وقد يمتدّ بعضها إلى ميادين علم الإنسان وعلم النفس في بعض الملاحظات.

ـ الدول التي قامت في وسط الجزيرة وفي أطرافها الشمـالية والجنـوبية، ومـا تحتله تلك الدول من روابط قومية وأحاسيس انتماء للأمة العربية.

ـ الأحكام المستمدة من أصول الإسلام عقيـدة إنسانيـة تخاطب جميـع الأمم والشعوب وتدعوها إلى الهداية والسعي للتوفيق بين هذه الأحكام والاختيار الذي تحقق في الواقع من حمل العرب أنفسهم، وقد نزل الإسلام على واحد منهم وفي بيئتهم وبلغتهم لساناً بيناً، لأمانة الرسالة والدعوة إليها وإذاعتها بين الشعوب.

وقد استنتج د. العلي من هذه المصادر حكمه العام بأن هذه المصادر تقول إن العرب أمة تيسر لها انسجام الأصول ووحدة اللغة والعقيدة والمشاركة في أنماط الحياة.

على أنني أتساءل عن مزيد من المصادر التي يمكن أن يستوفي فيها البحث عن وعي الأمة العربية القومي والمقومات القومية التي تمتلكها، وقد أدلى بعض المتحدثين ببعضها وأوجزها على الصورة التالية:

ـ الشعـر العربي: فـالشعر ديـوان العرب فيـه عرض للقيم والفضـائل الأخـلاقيـة التي يختارونها، ويحبّذون التحلي بها، وللعيوب الأخلاقية التي يتجنّبونها ويعرضـون عنها، ولأحـاسيس الاعتزاز والإنتماء التي يستشعرونها للقبيلة وتمتدّ إلى الأمة جميعها.

ـ الإنجازات الحضارية: ففيها طبيعة الفكر وخصائص الثقافة بمعناها العام، وإبراز لمقومات الأمة. وقد أكدها بحث د. نوري القيسي القيم.

ـ مواجهة التحديات الحضارية: سواء التي واجهها العرب في الجاهلية أم صدر الإسلام في رد العدوان الفارسي في الشمال وغزوات الأحباش في الجنوب.

ـ الصـراعات الـداخلية: وبخـاصة نـزعات الشعـوبيـة والـردّ عليها، ففي هـذه إبـراز للخصائص والمقومات العربية.

ـ خصائص الأمة العربية ومقارنتها بخصائص سائر الأمم كما جاءت على السنة بعض الحكماء وتناولها بمزيد من التحديد والتفصيل كتّاب من أمثال الجاحظ وأبي حيان التوحيدي.

إن هذه المصادر جديرة بأن تستوفى عند الحديث عن الروابط والمقومات القومية التي تربط أبناء الأمة العربية عبر تاريخها الطويل.

٧ ـ محمود الجليلي

أرجو أن يسمح لطبيب أن يعلّل لماذا كان عدد من مؤلّفي كتب النحو والصرف من غير العرب، وعذري هو اهتمامي الكبير باللغة العربية العلمية. فالسبب هو حاجتهم إلى ذلك، ويشابه:

ـ حمل الزائر الأجنبي خارطة البلد الذي يزوره بينما لا يحملها عادة ساكن البلد.

ـ حيازة صاحب الآلة الجديدة تعليمات استعمالها والرجوع إليها بين حين وآخر، بينما مالك الآلة القديم الممارس لاستعمالها لا يحتاج إلى ذلك.

أما أن يكون معظم المؤلفين من العرب فهو أمر طبيعي.

وفيما يختصّ بالاستشراق ومراحله أرجو الاهتمام بفترة المتعرِّبين Arabists، والتعرُّب التي كانت سائدة بعد التماسّ الواضح بين العرب والأوربيين في الأندلس وصقلية وإيطاليا وغيرها حتى القرن السادس عشر، وهي الفترة التي كانت فيها اللغة العربية والثقافة العربية مصدر الثقافة في أوروبا وبريطانيا. وكان المقصود باللغة الكلاسيكية آنذاك العربية واليونانية. إن فترة التعرّب هذه تحتاج إلى دراسة عميقة.

٨ ـ دريد عبد القادر نوري

أود إبداء بعض الملاحظات على بحث د. صالح العلي:

ـ أرى أن العنوان كبير ولا ينطبق على مضمون البحث، وحبذا لو يكون «الشعور القومي العربي وتطوره حتى سقوط بغداد». فهذا العنوان ينطبق بشكل أفضل على مضمون البحث لتكون البحوث الأخرى مكملة له مع حذف الصفحة الأخيرة الخاصة بالفترة العثمانية التي أشار إليها الباحث إشارات عابرة.

ـ يجب التوضيح بشكل مميز، ضمن الصفحات الأولى من البحث، على التفريق بين الشعور القومي والوعي القومي، وكذلك بين القومية العربية كسياسة. فكل عصر كان يفهم القومية فهماً خاصاً، وعلى المؤرخ الناجح أن يعيش الفترة التاريخية التي يريد الحديث عنها لينقل لنا صورة حية عن حياة الناس واعتقاداتهم، لا عمّا نراه نحن اليوم ولا عما نريده أن يكون. ولا بأس بعدها من التأليف والتوظيف.

ففي بحث د. العلي نجد حديثاً مرة عن الشعور القومي وأخرى عن القومية وعن دورها في الكيان السياسي.

كذلك يجب التفريق بين الشعور القومي (إذا اخذنا بعين الاعتبار أن البحث منصب على الشعور القومي فقط) عند العرب قبل الإسلام وبعده. إذ أن الإسلام أوضح الشعور القومي للعرب بأسلوب جديد ليس على أساس (النسب والثقافة) كما أورد الباحث، وإنما على أساس اللغة ثم الدين، أي الولاء للدولة الجديدة.

ـ انصب البحث على عرب الجزيرة فقط، وهذا بنظري نقص كبير في البحث التاريخي عن طبيعة العرب وتاريخهم. فالنظرة الجديدة تتحدث عن كل العرب بمختلف جماعاتهم، العرب الذين سكنوا الأرض الواسعة من المحيط إلى الخليج. وقد دلت الآثار الحديثة على وجود تقارب لغوي مع البربر مثلاً كفصيلة من فصائل العرب، وكذلك مع عاداتهم وتقاليدهم، حتى أن الأرض كانت واحدة كما يقول علماء الجيولوجيا. وإنه في فترة زمنية متقدمة حدث تشقق في القشرة الأرضية فظهر ما سميّ البحر الأحمر. أي أن الصحراء الافريقية امتداد للصحراء العربية وإن سكان صحراء افريقيا من البربر هم أقرباء سكان الصحراء العربية، وانه كما كانت في الجزيرة العربية حواضر متقدمة كذلك كان الحال في شمال افريقيا. وعليه أرجو عند الحديث عن طبيعة العرب وظروفهم قبل الإسلام أن يؤخذ بعين الاعتبار الحديث عن سكان المناطق الأخرى الذين سكنوا خارج الجزيرة العربية.

ـ لبعض قبائل العرب قبل الإسلام شعور قومي عربي تحسست نتائجه الإيجابية فاندفعت تسعى لتحقيقها تلك الجماعات كقبائل لمتونة (الأم) في شمال افريقيا وكندة والمناذرة في الجزيرة العربية، وحبذا لو تطرق البحث إليها بشكل مفصل.

ـ أشار الباحث إلى أن بعض الممارسات العربية رفعت في العهد الإسلامي إلى «مستوى الشرعية». وبرأيي أن الإسلام لم يرفع تلك الممارسات إلى مستوى الشرعية لأنها عربية، بل لأنها لا تتعارض مع الدين الإسلامي. وهذه الميزة إيجابية جداً في تاريخ العقيدة الإسلامية، فبواسطتها كسب القوميات الأخرى كالهندية أو الفارسية. إنه يختلف عن الأممية الشيوعية التي تقضي على عنصر القومية. فالإسلام يتفاعل مع القومية ويكرم كل القوميات (وهي النظرة الإنسانية) بشرط واحد هو أن لا تطغى القومية على الدين.

ـ حبذا لو يوثق الباحث آراءه القيمة بالدليل التاريخي العلمي. فالبحث يخلو من ذكر للمصادر المعتمدة، خاصة وأن فيه بعض الآراء القيمة أو المميزة التي عبرت عن وجهة نظره (كما أشرت في الفقرة السابقة). وكما نعلم فإن كل رأي خاص لا يدعم بالدليل والبرهان يكون رأياً ظنيا، وكما يقول الله تعالى ﴿ وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾.

ـ أشار الباحث إلى العلماء والفقهاء العرب للتدليل على عروبة العلم، رداً على ما زعمه ابن خلدون من أن «حملة العلم في الإسلام كانوا من الأعاجم». ورأيي هنا أن القول بأنهم كانوا عرباً أم غير عرب لا يهم بالقدر الذي تدعمه لنا الوقائع التاريخية التي أكدت تعلق غير العرب

(الأعاجم) بالعربية بشكل قوي واختياري لا قسري. فعربيتهم كانت باختيارهم وبأسلوب العصر السائد، وقد تركوا لغتهم الأصلية وتكلموا العربية وعاشوا في بيئات عربية وألّفوا باللغة العربية حتى أن أحدهم قال: (وأظنه الزمخشري) لأن يسبني أحدهم باللغة العربية أحب إليّ من أن يمتدحني باللغة الفارسية. فليس المهم إذن أن يكون العالم الفلاني من أصل أعجمي، بل المهم مقدار تعلّقه باللغة التي كتب بها وحبه للعرب لأنهم مادة الإسلام. غير أنه يجب أن لا نبالغ كثيراً في هذا الجانب إلى حد يوصلنا إلى درجة الاعتزاز كثيراً بالقومية العربية بعيداً عن الإسلام، لأن في ذلك الكثير من الغلو وحب الذات وتجنياً على الواقع التاريخي، لأن محبة أولئك العجم للعرب واللغة العربية كانت بسبب الدين الإسلامي وليست بدافع (القومية العربية مجردة عن الإسلام).

٩ ـ فائق أمين مخلص

أتوجه بالمداخلة إلى د. صالح العلي، فأشير إلى أنه تناول ببحثه موضوعاً واسعاً وأجاد فيه غاية الاجادة. وقد وقف عند جوانب هامة، وبخاصة في الإسلام، رغم اتساع رقعة الموضوع وتشعب أبوابه. وكان بودي ـ وهو يتحدث على عجل عن الشعر ودوره في مجال الشعور القومي، وإنه ديوان العرب حقاً وواقعاً ـ كان بودي أن يلتفت الباحث إلى الآداب الشعبية العربية شعراً ونثراً، إذ سجلت أكثر من أي وثيقة أدبية وتاريخية المشاعر الحقيقية للعرب والمسلمين ومواجهتهم التحديات التي جابهت الأمة في مختلف عصورها، وخاصة في عصور التخلف والانحطاط، وهي العصور التي تقل فيها المصادر أو تكاد تنعدم. فالوثائق التي لدينا تؤكد أن الشاعر الشعبي صال وجال في طول الأرض العربية وعرضها وعبّر عن مشاعره العربية الأصيلة كما لم يعبر عنها شاعر آخر. بل إنه تجاوز الذي جاءنا في ملحمتي هوميروس اللتين تعتبران وثيقة تاريخ اليونان.

لقد تصدى الشاعر الشعبي لاعداء العرب من أعاجم وصنع ملاحم للمعارك الحقيقية والمعارك الوهمية ضد أعداء العرب والإسلام، وكانت مادة الشعراء تتوزع بين الوثائق التاريخية والمرويات الشفوية والأشعار ذائعة الصيت. إن الذي نجده في الأدب الشعبي ما هو إلا تعبير عما يختلج في ضمير الجماهير العربية، تلك الجماهير التي كان لها الفضل الأول والأخير في تثبيت شخصية الأمة وعاداتها وتقاليدها ولغتها، بل كان دورها هو الأول في مواجهة التحديات الخارجية سواء في عصور الظلام أم في العصور المتأخرة وعند دخول الاستعمار الجديد إلى الوطن العربي.

وبعبارة موجزة أقول ان الأدب الشعبي حافظ على أصالة الأمة ووقف مع جماهيرها أمام التحديات الأجنبية. ومن ناحية أخرى تمكن الأدب الشعبي من الحفاظ على مستوى وسط للغة العربية فحافظ على أسلوبها ومفرداتها وبلاغتها وأغناها بالأمثال والأشعار والمعاني المستحدثة. فينبغي والحالة هذه أن يسجل في هذه الندوة دور الأدب الشعبي في الحفاظ على الشعور القومي وترويجه أمام الناس في أوسع مجالاتهم.

الفصل الثاني

الفكر القومي وإحياء التراث

د. نوري حمودي القيسي (*)

(*) الأمين العام للمجمع العلمي العراقي.

ارتبـطت اللغة منـذ أن تيسرت لهـا مطالبهـا وتوحـدت حروف نـطقها بتفكـير الإنسان فأصبحت وسيلته التعبيرية، وأداته في استكمال لوازم الحياة، وصوته الذي يعبر من خلاله عن ذاته ووجدانه وإحساسه فاكتسبت خصوصية النـاطقين بهـا موحـدة مشاربهم، جـامعة مـواطن اهتمامهم، تهزهم عبارتها وتمتلك مشاعرهم أحداثها وقصصها وأخبارها ويجدون فيهـا الصورة التي يريدونها، ويبلغون الغايـة التي عاشت في وجـدانهم وهـم يتهيأون لهـا، فكان تعلق الأمم بلغـاتها تعلقـاً روحياً تحملهُم عليـه صلة الانتماء، وتشـدهم بـه أسبـاب التـواصـل وتـدفعهم للإحساس به وشيجة الحالة التي تعتـريهم وهم يتابعـون أجزاءهـا ويتناقلون أوجـه اختلافهـا. فـالاهتمام بـاللغة والإنصـراف لتحليل مفـرداتها يشكـل المرحلة الأولى التي يمكن من خـلالها استيعاب الوجدان الصادق والتوجه الفكـري والثقافي والـواقع الاجتمـاعي والحضاري الـذي أدركته الأمم في سياق تطورها. فاللغة تمثل الحياة رمـزاً ومعنى ودلالة، وأن أيـة محاولـة لتفسير الظواهر الحياتية لا تخرج عن هذا المفهوم، ولا تبتعد عن الأساسيات المعتمدة في هذا الحقل بعد أن أصبح الفقه أصلاً تتفرع عنه الإشكاليات المطروحة. وأن المهمة التي يؤديها في أية ثقافة تمثل القدرة على الاستمرار في رؤية الواقع والطبيعة والحيـاة رؤية واضحـة، وأن أي تطور يمكن أن تقدمه العقلية الإنسانية، لا بد أن يخضع لقواعد منطقية تحكمها اللغة وتنظمهـا أساليبهـا وفق الطريق التي استوعبتها تراكيبها وتوافقت فيها قواعدها. وإذا كان للفلسفة منطقها العقـلاني في قبول الأحكام، وللعلوم تسلسلها في القضايـا والنتائـج فإن للغـة أصولهـا في التدرج والمعـرفة والإدراك.

وقـد درجت الأمم منذ أن استـطاعت أن تجـد لنفسهـا ظـلاً عـلى تفهم هـذه الصـورة لاحساسها، بأنها الوسيلة الحية لأسباب التقارب وتبدل المشاعر والعـواطف، وأداة التعبير عن الكـوامن التي تعجز عن أدائهـا كثير من الـوسائـل الأخرى، فـانصرفت بكـل جهودهـا لجمع مفرداتها، واحتواء لهجاتها، وتنظيم معجماتها، والوقوف عند غريبهـا والاستشهاد بمـا حفظتـه

ذاكرتها أو جاء على لسان رواتها لشرح كل معضل أو مستغلق من حروفها، فكان الاهتمام بها سابقاً على كل اهتمام، والاعتناء بأساليبها مقدماً على كل مسألة، وكان الوصول إلى دخائلها وأسرارها يجدد المعرفة التي انتهت إليها، ومتابعة دلالاتها يكشف عن المعاني التي كانت تحتويها والقدرة التعبيرية التي طوتها وهي تأخذ امتدادها الزمني وبعدها المتناهي.

فالإحساس بالمسألة اللغوية والاهتمام بعناصر اللغة ومفرداتها يمثلان الإحساس القومي المباشر الذي يدفع الناس إلى توحيد الجهد للاعتناء بكل ماله صلة بفقهها. وإذا كان الاهتمام بالكتابة والاهتداء إلى الوسائل المعبرة عن النفس قد شغل الذهن البشري منذ المراحل الأولى، فإن محاولة تثبيت القواعد الأساسية لوضع القاعدة المشتركة التي يمكن أن يجتمع الناس عليها ويتوحدوا في إطار الحفاظ عليها ويسعوا لإيجاد الوسائل الكفيلة التي تضمن لها البقاء، كانت المهمة الأخرى التي حملت الإنسان على ضبطها وحفزته لتهيئة الأسباب الموجبة لصيانتها ورعايتها والاعتناء بها. فالاهتمام باللغة يعني التوجه للحفاظ على الشخصية القومية. ودواعي الانصراف للاعتناء بها تأتي متوافقة مع حالات الإحساس بالتحدي والشعور بأن هناك وضعاً غريباً تتعرض له، وأشكالاً دخيلة من الألفاظ، وصوراً من التراكيب، وأقداراً من التأثيرات تهدد كيانها وتعرض وجودها للضياع أو الاندثار أو الإنحسار أو التغير. وقد دفع هذا الحرص أبناء أمة العرب منذ القرن الأول والثاني الهجريين إلى بذل الجهود المضنية لأخذها عن الأعراب شفاها، والرحلة إلى البادية لسماعها من أفواههم، لا أخذها قراءة من كتب. وقد أعطى هذا الحرص هؤلاء الرواة دورهم الرائد في الحفاظ على ثروة الأمة ومتابعة تدوينها خشية الضياع وخوفاً من عوادي الزمن. وقد تجسد هذا الإحساس في وضعهم الكتب الأولى وتدوينهم الأخبار التي وجدوا فيها بداية حقيقية لوضع المعالم الأساسية على طريق النهضة التي شهدها القرنان الثالث والرابع الهجريان.

وإذا كان الاهتمام باللغة يمثل التوجه الحقيقي للحفاظ على الشخصية القومية، فإن الانصراف إلى تدوين التاريخ وتوثيق السيرة وما تحفل به من أيام وتزخر به من مآثر وتسجله من مواقف، كان الصورة الأخرى التي مهدت الطريق للاعتزاز بالتاريخ القومي الذي أعطى الأمة مأثوراً جديداً وجدد في نفوس أبنائها استمرار الدعوة إلى كل ما يحفظ لهذا التوجه سلامته، ويحقق للأجيال صورة التواصل، بما يجعله مبعث استلهام ودافع اعتزاز لرسم مستقبل يليق بهذا المأثور، وينسجم مع عطائه الذي ظل موضع ثقة وموئل اقتدار.

إن هذه الحقيقة التي تجلت في المراحل الأولى وعبر عنها علماء العربية تحدد المسار الواضح لحركة التاريخ وترسخ الاهتمام المباشر الذي قدم فيه هؤلاء العلماء مجاميع ضخمة من التراث اللغوي وكتب السيرة والمغازي والأيام والأخبار وما اتصل بهذه العلوم من معارف[1]. وكان أثرها واضحاً في إغناء الحركة العلمية الواسعة التي مهدت لازدهار الثقافة ووسعت دائرة البحث

---

(١) أنظر قوائم الكتب التي قدمها ابن النديم وابن خير الإشبيلي في فهرستيهما.

وفتحت مجال الاجتهاد الفكري في إطار المبادىء الإسلامية، فكانت أبواب المعارف ميداناً لكل فكرة .

وعندما بدأت عوامل الضعف تدب في جسد الأمة، وأسباب الخلاف تأخذ بخناقها وعناصر التفتت تمزق وحدتها وتغري بها خصومها وتنازعتها الأهواء، واختلفت بها السبل كانت الحملة الصليبية بداية لتهديد الجناح العربي ومحاولة لانتزاع أرض فلسطين واتخاذها جسراً للسيطرة على بقية الأجزاء. وفي الثلث الأول من القرن السابع تعرض الجناح الشرقي لتهديد آخر من ارتال التتر الذين عصفوا بحضارة بغداد بعد أن دام الصراع لاقتحامها ربع قرن تقريباً.

إن أحداث هذين القرنين أثارت في نفوس الابناء نزعة الحفاظ ثانية على تراث الأمة وهو يوشك أن يتبدد، وحملتهم على أن يهيئوا أنفسهم لإعادة جمعه وتنسيق أفكاره وتوحيد أجزائه بعد أن امتد العصر ليتسع إلى ثمانية قرون ضمنها فترة العصر الجاهلي. وقد تكدس التراث الأدبي طبقة بعد طبقة، وتعاقب العلماء جيلاً بعد جيل، واتسعت الذاكرة العربية لتضم علوماً مختلفة وفنوناً متنوعة، وعاشت في أذهان علمائها صور العصور وهي تفيض فكراً خلاقاً وثقافة مبدعة وصوتاً إنسانياً يحمل قيم الخير ويسعى لبناء المجتمع الإنساني. وتتابعت أحداث الأيام وهي تؤرخ لفترات ازدهرت في رواقها حلقات الاجتهاد، وتمكنت في عقول أبنائها مدارس المناطقة وأصحاب الكلام وتعالت في مدارس العلم أصوات الفقهاء وهم يستنبطون الأحكام ويقعدون القواعد ويمهدون الطريق أمام الواقع الذي أوشكت أن تضيق به السبل وتحده حالات الوقوف عند النص. إنها فترة العودة إلى كل ما أعطى الحياة رونقها فكانت صفة الجمع بين الأشياء ومحاولة التأليف بينها على تباعدها وجهاً من وجوه العصر وظاهرة متميزة من ظواهره، بعد أن ظل أبناء العصر يجمعون من ثمار القرون السالفة ما يعينهم على تزيين كتبهم، فانحصر إبداعهم في عرض تلك الثمار وتقديمها موسوعات شاملة وكتباً جامعة وتواريخ متواصلة ومعجمات لغوية متميزة حفلت بكل علم، واتسعت لضروب المعارف، فكانت صورة للوجه المشرق للتراث الذي قدمته الأمة عبر القرون الماضية، والجهد المحمود الذي انتجه العقل العربي الخلاق خلال الفترات ، منطلقين من إيمانهم بأهمية التراث الذي خلفته الأجيال، مستمدين من روحه ما يعينهم على جمع شتاته وتوحيد فصوله والحفاظ عليه من موجة الضياع التي أوشكت أن تعصف ببعض مراكزه، ومن استباحة مؤسساته العلمية وتشتيت حملة الفكر والعلم.

كانت الحروب الصليبية وسيلة من وسائل نقل التراث العربي إلى أوروبا إلى جانب الوسائل الأخرى، التي أسهمت في نقله عن طريق صقلية والأندلس والبندقية وقوافل الرحالة والتجار الذين كانوا يطوفون المشرق ويقيمون في بعض عواصمه. وقد استطاعت هذه العوامل أن تخلق طبقة من المستشرقين الذين توزعوا بين رهبان وتجار وعلماء وعسكريين، وتوجهوا إلى بلاد الأندلس ليأخذوا عن علمائها ويدرسوا في مدارسها ويتثقفوا بثقافتها وينقلوا إلى اللاتينية مذاهب فلاسفتها وآراءهم وعلومهم. وأسهمت الجمعيات الآسيوية في نشر العلوم والفنون وعنيت بدراسة العرب والعربية عناية شديدة، وأضافت المكتبات والمؤتمرات إضافات محمودة فأغنت

الحركة العلمية بنشر البحوث وتقديم الدراسات وحفظ المخطوطات.

وقد أدى هذا الاختلاط إلى تأثر المستشرقين بما ترجموا، بعد أن أولوا تواريخ الأديان الشرقية والرحلات والعلوم الفلسفية والعلوم الصرفة والأدب عناية خاصة واهتماماً متميزاً. ويمكن تحديد دور المستشرقين بأربع مراحل:

المرحلة الأولى

وهي المرحلة التي حاول فيها المستشرقون إثبات أن تطور العلوم عند العرب كان متأثراً إلى حد كبير باليونانية، وأنه كان نتاجاً للفترتين الهيلينية والهينلستية، واعتمدوا في هذه المزاعم على التأويل واحتمالية الفروض، وكانت براهينهم تنحصر في اتهام العقلية العربية بالعجز وأخذها العلوم عن طريق الترجمة، وفي أن الإضافات التي لم يجدوا أصولها اعتبروها إضافات غير علمية وعزوها إلى نقص في الفهم أو خطأ في النقل. ويمكن تسمية هذه المحاولة محاولة الطعن وتجريد العرب مما قدموه من إضافات وإبداع، وقد جسدت ذلك كله الآثار التي تركتها الحروب الصليبية بعد طرد الصليبيين من بيت المقدس، وما كتبه الرهبان من قصص الحروب، وما دونه الرحالة من تشويه لمعالم الحياة العربية والإسلامية.

المرحلة الثانية

وتتلخص في رد التراث العربي إلى اليونان والهنود، وخاصة العلوم الفلسفية والرياضيات. وقد حاول المستشرقون في هذه المرحلة أن يبرهنوا على إدعائهم هذا من خلال حساب المنجمين، ويعمموا مثل هذه الأحكام على التراث الفلكي والحساب العربي، ووجدوا في ما ترجم عن الهندية من جداول وحساب سبباً لهذا التشكيك. وكانوا يغفلون ذكر ما كانوا يأخذونه من التراث العربي والإسلامي، ويبدو أن خوفهم من الكنيسة وأتباعها بسبب أخذهم عن العرب أو قراءتهم لكتبهم كان أهم أسباب هذا الإغفال.

المرحلة الثالثة

تميزت هذه المرحلة بمحاولة فهم الشعوب الإسلامية والشعب العربي من خلال ما تركته من آثار لفهم العقلية العربية وطريقة تفكيرها ومراكز التعليم وطبيعة العلاقات التي تؤثر فيها واهتماماتها الفكرية. ويمكن إدخال هذه المرحلة ضمن مرحلة الاستعمار، لأن الاستشراق أصبح عاملاً ممهداً للحملات العسكرية والإدارية والموظفين والفنيين. وهذا يعني أن الغاية الفكرية لم تعد المسوغ لحركة الاستشراق وإنما ترتب عليه حالات لاحقة كانت سبباً مباشراً من أسباب السيطرة على أجزاء واسعة من الوطن العربي.

وليس غريباً أن يتقن المستشرقون اللغات العربية والسريانية والكلدانية والعبرية، لأنهم يعلمون أن هذه اللغات تمثل المؤشر الحقيقي الذي يترك لهم أبواب الشرق مفتوحة. ولعل نموذج المستشرقين سلفستر دوساسي يكشف عن هذا الاتجاه، بعد أن أصبح عمله ترجمة نشرات الجيش وبيانات نابليون والبيان الموجه للشعب الجزائري عام ١٨٣٠، وبعد أن أصبح أقدم المستشارين

في معظم المسائل المتعلقة بالشرق لدى وزير الخارجية الفرنسي، وفي حالات معينة لدى وزير الحربية.

المرحلة الرابعة

تعد هذه المرحلة مرحلة تقويم للتراث العربي بعد أن تولى هذا التقويم بعض أساتذة الجامعات، الذين اسهموا في إنشاء المعاهد واتجهوا إلى تحقيق ما أنجزه العرب من المصادر الأصلية ودرسه ونشره، كما اتجهوا إلى إعادة النظر بكل ما كتبه المستشرقون الأوروبيون. وقد ظهر هذا التوجه في دراسة تاريخ العلوم وامتد من القرن التاسع عشر حتى منتصف هذا القرن، وهي المرحلة التي أثارت اهتمام العرب لدراسة تراثهم، وحفزت أسباب العودة إليه والانتفاع به واحيائه، وأثارت كثيراً من الأفكار التي هيأت للباحثين مناقشتها ودفعتهم إلى تحديد موقفهم من التراث وإعادة النظر في كثير من المسلمات التي اعتقد البعض بصحتها فقبلها على علاتها. وإذا كان الاستشراق قد أثار هذه التساؤلات وأثار بعض المسائل فانه أسهم في كثير من دراساته في وضع الثقافة العربية موضع الدفاع عن نفسها وأعان المثقفين والمفكرين على إيجاد الوسائل الكفيلة برد الشبهات، وحملهم على دفع التهم التي ألصقوها بالتراث العربي وسربوها إلى المبادىء، التي طالما اعتزوا بها والأفكار التي طالما آمنوا بقيمها، حتى أصبحت الساحة الثقافية طوال نصف قرن تعج بمناقشة أفكار فرغ العلماء العرب من تأكيد صحتها وتوثيق إيمانهم بها. ودخل المفكرون والمثقفون في حوار أقرب للحوار البيزنطي منه إلى أي حوار، وشغلت المجلات العربية والصحف والمطابع بردود غلب عليها طابع الانفعال وسادتها روح التأثر. وقد تركت هذه المرحلة أثرها في الحركة الفكرية في الوطن العربي بواجهة سلبية أفقدت العصر مقومات المتابعة الجادة وأحياء الأصول التي يمكن أن تعطي المرحلة نسغاً جديداً من الإحساس بالتواصل، وتثير في حياتها أسباب الاحياء ومواكبة الحركة العلمية التي شهدها العالم في مطلع هذا القرن. وقد ظلت هذه الأفكار تأخذ بخناق البحث، الأمر الذي جعل الدراسات الحديثة والمعاصرة تتبعثر ولا تنتهي إلى نتائج يمكن أن تجد في كل جزء من أجزائها تكاملاً يعين البحث على الاتساع، ويهيىء له الوسائل التي تتيح له التوحد في الإطار الحقيقي، الذي يمكن أن يتحرك فيه. وقد أسهم الاستشراق في هذه التجزئة إلى حد بعيد. فإلى جانب التساؤلات التي أثيرت والشكوك التي أخذت طريقها إلى كل علم، نظر المفكرون العرب إلى التراث العربي نظرة أوروبية بحتة. فالعلوم عند العرب ترتبط - كما ذهبوا - بالعلوم عند اليونان. وفنون الأدب بأقسامها تتصل بالأدب اليوناني وتتأثر به. والفلسفة العربية الإسلامية صورة للفلسفة اليونانية. ولم يقتصر الربط الكلي بهذه الوشائج التي هي مسألة لا مجال للنقاش فيها، فقد بدأت المسألة تأخذ جانب الهيئات التفصيلية والأجزاء الدقيقة والأشكال التي فهمت بها القضايا العلمية والأدبية والفلسفية، والنتائج التي توصلوا إليها والكيفية التي تم بموجبها النقل.

إن هذه النظرة التجزيئية التي اعتمدت الربط بين أجزاء التراث العربي وأجزاء التراث اليوناني أو الهندي أو الفارسي انهكت الدراسات العربية وأفقدتها الكثير من الخصائص التي ظلت تتمتع بها طوال الفترات التاريخية السابقة، لأنها تمثل المنهج الضيق ونظرة الأحساس بالذات

المجردة، والتمركز حول أحادية القراءة أو القراءة من مركز واحد. وقد أدى هذا المنهج إلى عزل التراث العربي عن منابعه وفصله عن أصوله وقطعة عن واقعه، الذي هيأ له وسائل الازدهار والنمو وأخرجه عن دائرة المجال الحضاري الذي أنتجه. وظلت هذه النظرة إلى تراثنا خاضعة لهذا المنظور لحصره في الزاوية الضيقة التي قدمتها الدراسات الاستشراقية. وما تزال دراساتنا تقرأ النحو معزولاً عن الأدب والفلسفة وكياناً مستقلاً عن التاريخ، والتفسير علماً منقطعاً عن الحديث. وقد أدى هذا العمل إلى تجزئة التراث العربي فمهدت لعوامل التفكك في النظرة إليه، الأمر الذي عرضه للتفتيت وجعله صورة غير متكاملة في أي منظور كلي لمعالم الأشياء.

إن تصحيح الوعي العربي بما قدمه التراث يدعو الباحثين إلى إعادة التصور لكثير من المقولات التي ظلت تمسك بتلابيب البحث الجاد وتثير فيهم دعوة المواجهة الحقيقية لتصحيح هذا الوعي، داخل التراث نفسه، بحيث يُقرأ الفكر العربي فكراً كلياً لا فكراً جزئياً، لإثبات الأدب والتاريخ والفلسفة كل لا يتجزأ ووحدة لا تنفصم وتراث متكامل يعالج حالة واحدة هي المجتمع العربي بكل مكوناته، والإنسان العربي بكل خصائصه.

لقد استطاعت اللغة أن تنقل إلى الأجيال عبر مراحل التاريخ المتباعدة ميراثاً ثقافياً حياً، تتحرك فيه قدرة الإنسان باستمرار، ويحفظ الهوية الثقافية المتميزة على الدوام، متجاوزة التخلخل التاريخي الذي لازم بعض الفترات، وقادرة على استيعاب التراخي الذي تعرضت له الحياة، بعد أن استطاعت أداء مهمتها في تحقيق التواصل في أوساط الدارسين والباحثين وحملة الفكر، على الرغم من اختلاف مشاربهم وتعدد أهدافهم، وتمكنت من ترسيخ وعيهم بأنهم يتعاملون في إطار لغة موحدة ويسعون من أجل بلورة فكر موحد ويحملون عادات وقيماً ومفاهيم ورؤى يربطها تاريخ قديم وينتظمها نسق من الالتزام بوحدة هذا الفكر وأصالة تلك المبادىء ووجاهة هذا الوعي التاريخي الثابت، حتى أوشكت أن تكون الأجيال المتابعة سلسلة مترابطة من حيث النظرة والاستيعاب وصورة مجسدة لهذا الوعي المستقر. وهم يتفقون على أن عوامل الضبط المتحكمة في هذا السياق لا تنطلق من إرادة عفوية، ولا تنبع من إحساس معزول، وإنما هي قانون لا يقبل التغيير، وقاعدة لا تخرج على الثابت من القيم المتفق عليها، وقرار يجد في اللغة وحدة البناء الاجتماعي والسياسي والثقافي ويتطلع من خلال فنونها وفقهها إلى ما يمكن أن تكون عليه هذه الوحدة. وهذا ما نراه واضحاً في حركة الاحياء المستمرة التي شهدتها القرون، وكان العقل العربي الواعي يستوعبها كلما تعرضت الثقافة أو الحضارة أو الفكر لعوامل التحدي أو وجدت نفسها محصورة في ظل عوامل قهر عسيرة. ولعل حديث التراث الذي استغرق من حديثنا المعاصر مرحلة واسعة، أن يرسم لنا المعبر التاريخي المتجدد في إظهار الصور التراثية التي تبدو أكثر حيوية من الحاضر، وتزهو في كثير من الأحيان لتكون مبعث استلهام واع لما يمكن أن يكون عليه المستقبل. ان النظرة الاعتبارية التي أعطت التراث هذا الحيز من الأهميةً هي الوجه المعبر عن القانون الشرعي الذي أمسك بزمام الحلقات المتباعدة من التراث، لتظل أجزاؤها مترابطة، وسلسلتها محكمة الشد. وإن هذا الاعتناء الذي ظلت اللغة محاطة به يمثل السلامة المنهجية التي أخذت بها وحدة الثقافة العربية وهي تعيد لنفسها بعد كل مرحلة من مراحل

التخلخل صورة الزهو الفكري وتجد وجهها المشرق عند كل خافقة من خوافق الاستعادة التراثية الواعية. وقد تركت هذه الحالة على الوجه الثقافي علامات متميزة كانت تتضح في النتائج المتعاقبة التي تخلفها مراحل الاحياء والتماسك الاجتماعي والسياسي الذي تصبح عليه المجتمعات العربية، بعد إيجاد الوسائل الكفيلة التي تهيء لتلك العوامل أن تأخذ طريقها وفق التحليل العلمي والالتزام بالأصول التي أخذ بها الأوائل من حفظة التراث، والمنهجية الواعية التي وضع قواعدها الدعاة الأوائل.

وإذا كان دور اللغة في توحيد الثقافة قد أخذ هذا المسار على امتداد التاريخ الثقافي والحضاري للأمة، فإن العناصر الأخرى التي اسهمت في الاحياء كانت وسائل لترسيخ المفهوم الحي لواقع هذا الامتداد التاريخي، الذي ظل موئل اعتزاز ومحط آمال الأجيال في قراءة الماضي واستلهامه. كان وجهاً آخر من وجوه الأحياء الذي وجد طريقه إلى الاهتمام حتى أوشكنا أن نقرأ إلى جانب المعاجم الكبرى التي قدمتها العصور التاريخية ابتداء من العين للخليل بن أحمد وانتهاء بتاج العروس للزبيدي أسفار التاريخ وهي تتوزع الحقب والأسر وتمتد لتأخذ البدايات الأولى لخلق البشر وما حفلت به تلك الحقب من أخبار يصل بعضها إلى الأساطير، ويوغل أحياناً ليستدل على تفاصيل الحياة الإنسانية ويواكب المعارك ويدخل المدن ويسجل المواثيق ويقف عند كل بند من بنود المعاهدات، وينزل إلى حياة الناس ليستطلع أمورهم وحياتهم ومعاشهم ولا ينسى الجوانب الحضارية والإنسانية التي تعمر بها بعض المراحل. وإذا كانت الدراسات التاريخية قد استوقفتها تراجم الرجال وأخذت حجمها الأفقي للعصور المتأخرة، فإن بعضها الآخر واصل البدايات الأولى من المراحل ليصل بها إلى القرون التي أدركها كما صنع ابن الأثير في كامله، وابن خلدون في تاريخه، وغيرهما ممن سلك هذا المسلك في التأليف. وترتسم علامات الاهتمام غير الطبيعي في تاريخ الأمة خلال القرون الهجرية الثلاثة السابع والثامن والتاسع وتحفل أسفاره بأخبار ودراسات ومواقف افتقرت إليها بعض فترات التاريخ وهي تحقق في صدق المقولات وتجمع من أخبار التاريخ ما اختزلت أحداثه وضاقت معارفه، وأصبح علم طبقات الرجال من العلوم المتميزة في الدرس والمناقشة والتصحيح. وأما ما ألف من كتب الاكمال، أو ما هذب من المتون، أو ما ذيلت به الكتب فقد كان حالة أخرى أعطت الدراسات صورة من الاغناء في الضبط والتحقيق والتقويم والتثبيت.

وقد أضافت هذه المصنفات الأخيرة إلى فترة الاحياء ينابيع خصبة ألهمت الباحثين قدرات المواجهة، وأحيت في نفوسهم نوازع التواصل الواعي، واستعادت بصوتها المؤمن قوة الاحساس الحي بتجاوز مراحل التراخي، وكانت آثارها واضحة في ازدهار الحركة العلمية والحضارية التي أعقبت هذه المرحلة[٢]، وبقيت الوقائع البارزة فيه والشخصيات التي زخر بها والقيادات

---

(٢) انظر قائمة المؤرخين الذين تضمنهم: نوري حمودي القيسي، «التراث العربي بين الاحياء والتواصل،» ورقة قدمت إلى: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الاصالة والمعاصرة، القاهرة، ٢٤ ـ ٢٧ ايلول/سبتمبر ١٩٨٤، شارك فيها السيد يسين وآخرون، في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة =**

العسكرية التي ازدانت بها المعارك الحاسمة مواطن استلهام حي لما تبعثه في النفس من اعتزاز، وتثيره من توثيب. وقد أفسحت حركة إحياء ونشر الأسفار التاريخية التي تجاوز طبعها مرات عديدة، واستكمال نشر الحلقات المفقودة منها، ومتابعة الأجزاء التي لم تتوفر مخطوطاتها، الميدان لوضع التاريخ العربي الإسلامي أمام الدارسين، ليستمدوا منه الدراسات الجادة في تقويم الأحداث أو إعادة النظر فيها، ومنهجية التناول الذي يوحد السبل لتعطي التاريخ حركة التكامل، باعتباره جزءاً من حركة الثقافة وواجهة من واجهات التواصل الحضاري.

فقد استطاع الشاعر العربي أن يتحمل عبء توعية الجهود من خلال المضامين الشعرية الحية، وفي إطار الاستخدام الذكي للمعاني التي يجد نبراتها صادقة في إيصال الحس الشعري، وصوتها مؤثراً في استيحاء القيم والتقاليد والعادات التي أصبحت جزءاً من حياته ووجهاً من الوجوه التي يرى فيها صورته المقبولة. وكان شعر الحماسة لوناً من ألوان الفن الشعري الذي تغنى به الشعراء وسرّبوا من خلال أبياته إحساسهم الوجداني، واستلهموا الأمجاد التاريخية الحية والأيام المأثورة التي عاشت وهي تملأ الأفق البطولي. وفي النماذج الشعرية التي حملتها مطولة عمرو بن كلثوم وعنترة وعامر بن الطفيل والنابغة وزهير والشعراء الآخرين الذين أغنوا هذا الجانب، بما سجلوه من مفاخر وسعوا إليه من أمجاد، فكانت كتب الأخبار الأولى التي روعي فيها الجانب الأخلاقي والتوجيهي والتربوي، واستأثرت معاني الشجاعة والتضحية والوفاء والصدق والكرم والدفاع عن الأرض والاستجابة لداعي النجدة وترسيخ المعاني الكريمة والخصال الحميدة، بتوجيه أصحاب هذه الاختيارات، فكانت القاعدة الأساسية في الحفاظ على المعاني النبيلة التي عبر عنها الشعراء وأجمعوا على أنها مجموعة القيم الخيرة التي تعطي الحياة لونها الإنساني، وتترك صورة التعامل المدرك لقيمة المبادىء، وتهيىء السبل المقبولة لتجاوز أسباب التردد بعد أن أخذت فلسفة الحياة والخلود شكلها المتميز في معاني الوفاء للقيم ودلالات العطاء الذي يوفر لكل الناس متعة الإحساس بالمواطنة، وراحة التكريم بالانتماء والتواصل وبهجة الوفاء لما يستثار من مواقف. حتى أصبحت القصائد الطوال والمفضليات والاصمعيات وكتاب الاختيارين وجمهرة أشعار العرب المنهج التربوي الواضح في تأديب الصبية وتوجيه الفتيان وتربية المجتمع وتهذيب طبائع البشر، وهم يتلقون دروس القيم والمبادىء في قصائد مختارة، ويرددون أبياتها في مواضع الاستشهاد ويقفون عند غريبها في محاور الدرس والمناقشة، وقد انكب عليها علماء اللغة شرحاً وتفسيراً وإعراباً وأخذها الأبناء حفظاً وتحليلاً ودرساً، لأن الدراسة لم تقف عند حدود الأبيات وإنما توسعت في الأخبار والأيام والأحداث والرجال وإبراز القيم التي أصبح الالتزام بها ركناً أساسياً من أركان الحفاظ على الهوية، وجزءاً من بناء الشخصية العربية في بداية عصر اختلط فيه العرب بغيرهم، ورانت على الوجوه علامات العجمة وتفشت على الألسنة رطانة الدخيل.

ولم يكن كتاب الحماسة الذي أحسن اختياره أبو تمام معزولاً عن هذا الإحساس ولا بعيداً عن هذا التناول الذي ترك لهذا الشاعر رحابة الوقوف على تراث شعري امتد لاكثر من أربعة

= والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥)، ص ٢١٣ - ٢٢٢.

قرون، يحمل في مضامينه تجربة الأمة ويصور في قدرته البيانية وضوح الاتجاه وخيار المسلك. وهو في عصر تطاولت فيه أسباب الفرقة وبدأت نذر الشر تعتصر أحداث التاريخ. فبابك الخرمي يهدد الدولة من المشرق، وتآمر القوى المضادة يثير عوامل التمزق، والقيم الخيرة التي عاشت في الذاكرة العربية تتعرض لاهتزاز واستلاب. إن هذا الواقع أوحى لأبي تمام أن يضع كتاب الحماسة الذي رسم فيه الملامح الأساسية لترسيخ القيم الأصيلة والفضائل الأخلاقية التي يمثلها الشعراء، وقد انسابت في قنوات الشعر العربي شواهد وأمثالاً جعلت الشاعر في مقام التربويين المتقدمين، الذين أحكمتهم التجربة الصادقة فأجاد في اقتطاع الأغراض وتحديد المعاني التي تقف عندها الصورة المتكاملة، وكان مفكراً بارعاً في توجيه الشعر وتوظيفه توظيفاً اجتماعياً وسلوكياً لبناء الشخصية وتقويم الإنسان وتربية النفس تربية تسهم في إعدادها إعداداً متناسباً مع حالات التحدي التي تعرضت لها. والكتاب بعد هذا جزء من تفكير الشاعر وعمل مصاحب لأعماله الشعرية الكبيرة وصوت من أصوات الوفاء للتراث الذي أخذه وقرأ فيه خصائص الأمة وخصالها الكريمة. وقد وجد في هذا الاختيار طريقاً من طرق الوفاء لجيلها الناهض وهو يتطلع إلى المستقبل، ويتعامل مع شعوب دخلت الإسلام بثقافتها وفكرها وقيمها ومبادئها. فهو ليس كتاب نصوص يلتقي عند معانيها الشراح أو يقف عند مغاليقها الدارسون، لأنها إلى المعاني الكريمة أقرب وإلى التوجيه والتثقيف والتوعية أشد قرباً، فدلالاتها توحي بالإحساس الواعي وتدل مضامينها على التواصل الحضاري والثقافي والتربوي(٣).

وكانت بداية كتاب الحماسة امتداداً لتاريخ تراكمت فيه كتب الحماسة أو ما يقترب من هذه التسمية من مختارات تحمل دلالات في الحرب والشجاعة. وقد أفردت هذه المختارات لباب الحماسة أوسع مجال. وأن ما ضُمَّ في هذه الأبواب من أشعار يمثل الملحمة الشعرية العربية التي اختزنت أرفع القيم ورسخت أجل المكارم وحفظت في نفوس الأبناء أعز المواقف، لما يمكن أن يكون عليه المواطن. وتؤمّن هذه الاختيارات في العصور التي تجد فيها الأمة نفسها في حالات المواجهة الحاسمة والتحدي المكشوف، وكأنما تنطلق من ضمير الجمهور الذي يستعيد من شواهدها المحامد، وينتزع من أبياتها صور البطولة، ويحفظ في معانيها صور الوفاء التاريخي لما قدمته الأمة من مآثر.

وتبقى اللغة والتاريخ والشعر مورداً من موارد الثقافة العربية يحمل الصوت المشترك الذي يعرب فيه المواطن عن ذاته، والحدث النضالي المتميز الذي يجسد في وقائعه قدرته الحية ووعيه الإنساني والإحساس التعبيري المدرك الذي يعطي الحياة استمرارية التواصل ويحيي في أعماق النفوس مشاعر الوفاء لتلك الملاحم الشعرية. والأدب الذي بقي حالة تعبيرية عن مطامح الإنسان، وبقيت فنونه وأغراضه لوحة متكاملة لما يخالج ذهن هذا الإنسان، يبقى تجسيداً حياً للإدراك الواعي الذي تحكم في توجيه المشاعر، فكان صدى لحياة العرب وصوتاً لمعاناتهم، له صلاته الوثيقة وقسماته الواضحة التي تنم عن أصوله التي استقى منها حسه المرهف، ومنبعه النقي، ودفقاته التي تحمل العطاء، والخصب الذي يتجاوز الزمن برنين جرسه وألفاظه ويمتلك

(٣) أنظر: نوري حمودي القيسي، «قراءة جديدة في شعر أبي تمام وحماسته».

المشاعر بصدق تعبيره وجمالية تراكيبه ويتسرب إلى القلوب لأنه يحمل الوفاء الحقيقي للمبادىء الخيرة التي آمن بها الإنسان.

فامتلاك إرادة الحياة التي هيأ لها الإحساس بالإحياء والشعور بالإنتماء، واتاح لها فرص التواصل التراثي، أثار في نفوس العرب ثوابت التعامل الجاد وأوجد عناصر التحرك الذي يعطي تلك الثوابت مصداقية المواجهة لتأكيد الامتداد التاريخي للفكرة القومية، من خلال الشواهد والأدلة التي أتاحت لهذا الإنسان أن يظل حريصاً على أداء المهمات التي أصبحت جزءاً من حياته ووجوده. فالمجتمع العربي بكل أجزائه يمثل الواقع الذي تطورت من خلاله حركة الحياة وازدهرت في رحاب المدن العربية التي ظلت تحمل النمط التركيبي للنشاط الثقافي والاقتصادي والفني وهي تستقطب التجار وأهل الحرف والعلماء والباحثين والرحالة والمثقفين والصناع، الذين تتوحد في أنماط تفكيرهم مناهج الدرس، وفي ظل اهتماماتهم تتجلى وحدة الثقافة، وفي طريقة تعاملهم تزدهر العلاقات وتتوثق المصالح وتشتد أواصر التقارب، لتتكامل في هذا الإطار صورة الالتقاء الذي يعطي هذه المجتمعات شكلها ووحدتها ويضفي عليها إحساسها المشترك، ولتظل أسباب التواصل قائمة ومستمرة بعد أن اتسعت هذه المدن اتساعاً واضحاً في مجالات العمل وتعدد الأصناف ونشوء المراكز التعليمية والثقافية والحرفية، وتضخمت في أعداد سكانها وتنوع أجناسهم وطرق تعاملهم وتنظيمات أصنافهم، وأصبح للصناعة دورها في توجيه النشاط الثقافي. وقد حفظت هذه المجتمعات للسكان الكيان الذاتي والاعتداد بالشخصية، ومنحتهم الثقة بالوقوف أمام الخطر المشترك أو رد الاعتداء أو مواجهة التعسف. وقد أسهم المثقفون في ترسيخ هذه المبادىء وتوجيه الثقافة وفق الصيغة التي تحفظ لها سلامة الاتجاه وتعطيها من أسباب الإندفاع ما يؤهلها لأن تكون مراكز إشعاع حضاري وَوَجْهَ استقطاب لكل القوى المؤمنة بقدرة التراث العربي على حمل الفكر واستيعاب المبادىء ونقل الإحساس القومي الذي ظلت روافده تغني الحياة الفكرية، ودواعية تستثير في نفوس الأبناء بواعث الانتفاضات الحادة التي يؤججها الشعور القومي والجرأة على التعبير بما يتجاوب في النفس من نخوة عزائم واستنهاض همم، واستيحاء قيم نبيلة، ومبادىء إنسانية صادقة. وقد ساعد على نمو هذا الإحساس سيادة مفاهيم العدالة الاجتماعية وانتشارها وشيوع الحديث عنها، وهي في كل حالة تنكر الاستغلال وتحد من التعامل في أسبابه وتدعو إلى التعليم وتحث الناس عليه شرعاً وتحملهم على الأخذ به وتفتح الباب لكل الراغبين في طلبه، ما دام نظام الوقف والمحسنون المؤمنون يهيئون الوسائل الكفيلة بإيصاله لكل طالب. وأما الثورة على الطغيان والوقوف بوجه الاستبداد ومحاربة الاستغلال فهي الشعارات التي ظلت مفاهيم العدالة ترفد المجتمع بها، لتكون القوة الدافعة لتحريكه والضابط الحاسم في رد كل الشبهات التي يتعلق بها الظالمون والخارجون على إرادة الجمهور.

لقد بلورت هذه المبادىء الوعي القومي ودفعته إلى المسالك التي يمكن أن ينتهجها لإحياء التراث الذي يعد المصدر الأصيل في تحقيق الأهداف التي تسعى إليها الأمة لتحديد معالم شخصيتها، وصولاً إلى مرحلة الرشد والبعث والإحياء. ولا يمكن أن تتحقق هذه المرحلة إلا بإيجاد الوسائل المفضية إليها. وأن الوسائل لا تخرج عن إطار الدراسات المباشرة لكنوز التراث

من قبل العلماء العرب، لا من خلال الرؤية التي قدم بها المستشرقون تلك الكنوز. فالشعر الجاهلي لا يقوم من خلال دراسات نولدكه والوارد ومارجليوث، والخلافة والدعوة إلى الإسلام لا تعرف من كتابات أرنولد، والسيادة العربية لا تمر إلى أذهان المثقفين عبر قنوات فان فلوتن، وفلسفة ابن رشد لا تفسر في ضوء تحليلات رينان، والفرق الإسلامية لا تقرأ من ثنايا توجيهات فلهاوزن.

إن المحاولات التي قدمها هؤلاء يمكن أن تكون مرحلة أولى، ولكن الأمة أصبحت مؤهلة لأن تجعل رؤية الآخرين لتراثها عاملاً مساعداً يعاونها على استكمال نضوج شخصيتها، بعد أن أصبح الاستلهام التاريخي للحضارة العربية مبعث اعتزاز لأجيالها المستقبلية، ومثار اهتمام وإعتداد يجدد الثقة في نفوس هذه الأجيال لتستمد من عراقة الأمة وانجازاتها ما يؤهلها لأن تكون الامتداد الفكري والحضاري لأولئك الافذاذ من العلماء والمفكرين. ويجد أبناء هذه الأجيال في كل صفحة من صفحات هذا التراث إنجازاً فكرياً رائداً ومبدأ إنسانياً كريماً ومنهجاً علمياً متميزاً وصورة أدبية معبرة، ويدركون أن التواصل الذي يشدهم بهذا التاريخ يسجل الحقائق التي زخرت بها أسفار الأمم، وأكدتها حقائق الدراسات التي تملأ قاعات المؤسسات العلمية في العالم، وإن الثقة التي تملأ نفوس أبناء هذه الأمم تنطلق من الإصرار الحقيقي الذي عاش في ذاتها واثار فيها نوازع الاستمرار وحقق قدرتها على تجاوز المراحل الصعبة التي حاولت أن تحول بينها وبين مطامحها فكان زادها الروحي الخلاق هو الباعث الأصيل. كما أنهم يجدون بعض أمم الأرض التي لم تجد لها تراثاً ولم يكتب لها أن ترث أمجاداً تحول الخرافة إلى مجد والأسطورة إلى تراث، لتؤكد وحدتها القومية وتمنح أجيالها ثقة التواصل، وتبعث فيهم روح الإحساس بالتماسك.

فالعناية بالتراث كانت العامل المحرك لبدايات الفكر القومي في القرن التاسع عشر، بعد أن شعر المفكرون العرب بأن تجارب الأمم أكدت طريق التمسك بالتراث للحفاظ على شخصية الأمة والوفاء لخصائصها المتميزة.

وقد اعتادت كثير من الدراسات أن تقرن ظهور الحس القومي بالقرن التاسع عشر أو الربع الأخير منه، وهي نظرة لا تخضع للتحليل الصائب وتبتعد عن الحقيقة التي تصاحب ظهور الحركات الفكرية. فالإحساس القومي إحساس طبيعي يتمثل في المشاركة الوجدانية والتعبير الذاتي والمواجهة الحاسمة والتحدي المفروض، ويعبر عنه بأشكال متفاوتة من حيث الأداء. فالدفاع عن الأرض صورة من صور الإحساس القومي، والتفاخر بمجد الآباء لون من ألوان الاستذكار، والتشبّه بأبطال الأمة والاعتزاز بتاريخها والحفاظ على لغتها، كلها تمثل الصورة الحسية التي تشد المواطن إلى أبناء قومه، وتحمله على أن يوثق الصلة بهم ويحس بالتعاطف معهم. وهذه الصورة ظلت حية على امتداد العصر واضحة في السلوك والتعامل والمواجهة. ولكن عوامل الضغط التي تصبح أشد قوة من عوامل الدفع توقف هذا الإحساس وتؤثر فيه أحياناً وتمنعه من التعبير بالأشكال التي يقدر على أدائها. يتجدد هذا الإحساس نفسه بصورة أكبر حين يجد المتنفس المناسب ويحس بأن عوامل الاقتدار مهيئة لإظهار الصورة التي هو عليها.

إن هذه الحقيقة تحملني على القول أن المثقفين العرب بدأوا يتحسسون منذ مطلع القرن التاسع عشر حقيقة الموقف، وأنهم وجدوا القدرة على الجهر بما ظل يعتمل في نفوس الجمهور من دعوة إلى الحرية وخروج على المركزية واعتبار فكرة الدولة العربية هدفاً من الأهداف التي يمكن أن ينادي به، وأن هذا التفكير كان في أساسه ينبثق من إحساسهم ووعيهم بأنهم أبناء أمة عرفت بالماضي العريق والمجد المؤثل والسؤدد الشامخ، وأنهم أبناء أمة قدمت للحضارة إنجازات رائعة ورائدة. وقد أصبح هذا الحاضر مدعاة لتجميع كل القوى وتوحيد كل الصفوف للمناداة برد حقوق العرب المهضومة. وإذا كانت غاية (الجمعية العلمية السورية في بيروت) التي تأسست عام ١٨٥٧ تواصلاً للنهضة الثقافية وإحياء للتراث العربي، فإن هذا يعني أن الوقت أصبح مناسباً لإظهار الشعور، وأن عوامل الاحياء أصبحت مهيأة لتوحيد النداء ورفع صوت الأمة والإشادة بمجد العرب وحضارتهم وسمو لغتهم وتراثهم، فكانت قصائد اليازجي إيذاناً بموعد الإنطلاق بعد أن بقي هذا الشعور الدفين سنين طويلة ينتهز الفرصة ويعد العدة ويهيىء الوقت المناسب، وكانت «تنبهوا واستفيقوا أيها العرب» إحياء لهذا الشعور، ومنشوراً سرياً يتناقل شفاهاً أو كتابة، وبداية لحركة قومية، وإيذاناً بأن أبناء الأمة أصبحوا قادرين على امتلاك إرادتهم ومهيئين للأخذ بزمام المبادرة في الوقوف بوجه الظلم والاستعمار والاستعباد. وتتوالى تجمعات الشباب لتأليف الجمعيات التي تدعو للإحياء وتثير في الناس أسباب الثورة وتحملهم على نبذ الحياة التي يستباح فيها الإنسان وتذل كرامته وتهان مروءته.

وقد استطاعت هذه الجمعيات بجرأة شبابها ويقظة حماتها، أن تبلور مجموعة من الأهداف المحددة التي انطلقت أساساً من التفكير القومي، والإيمان بقدرة الأمة والوفاء لأولئك الرجال الذين قدموا لها أعز ما يملكون على امتداد التاريخ. وتبدأ النهضة في مصر على عهد محمد علي الذي وجد في تأسيس المدارس وإرسال البعثات والأخذ بأسباب المعرفة العوامل المؤثرة في إحياء النهضة، وهذا يبطل ما ذهب إليه البعض من أن مدافع نابليون كانت بداية ليقظة العرب. فقد أصبحت العربية لغة الحكومة الرسمية ولغة التدريس في جميع مدارس الحكومة على اختلاف درجاتها وأنواعها. وبعد احتلال الإنكليز ١٨٨٢ جُعل التدريس في مدرسة الطب باللغة الانكليزية عام ١٨٨٧ بعد أن كان يدرس باللغة العربية، فكان بداية لانتكاسة العربية. وشهدت السنوات التي تلت هذا التاريخ حركة تعريب رائدة تولاها علماء أفاضل أمثال رفاعة الطهطاوي ومحمد الشافعي ومحمد البقلي ومحمود الفلكي وغيرهم، وكان هؤلاء الرجال يرجعون في تحري المصطلحات العربية إلى كتبنا العلمية القديمة، فيستخرجون منها ما يريدون استعماله من ألفاظ صحيحة. وقد ساعدتهم بعض أبواب العربية على وضع المصطلحات الجديدة. وكان لظهور الطباعة في الأقطار العربية دور في إصدار الجرائد والمجلات وطبع الكتب وإعادة نشرها وتحقيق ما لم ينشر.

ويحقق الشيخ طاهر الجزائري أمنية من أعز الأماني فيجمع الكتب الموقوفة على المساجد والمدارس في قبة الملك الظاهر، فتكون بداية للمكتبة الظاهرية التي ضمت نفائس المخطوطات العربية. وأصبحت حلقة الشيخ طاهر تجمعاً فكرياً وثقافياً تتدارس فيها مسائل الاهتمام بتعليم

العلوم العصرية ودراسة تاريخ العرب وتراثهم العلمي ولغتهم وأدبهم والتمسك بمحاسن الأخلاق، وهي دعوة يحركها الإحساس بالواقع ويثير أسبابها الإيمان بدور العرب التاريخي. وقد أثارت حلقة الشيخ طاهر حماسة الشباب للمشاركة في حلقات سياسية سرية لتوعية الجمهور وترسيخ فكرة استقلال الأقطار العربية، فكانت حلقة دمشق الصغيرة التي أدارها وتولي شؤونها محب الدين الخطيب. وكانت هذه الحلقات بدايات لنشر الفكر القومي بهيئة جمعيات سرية أو جمعيات قومية عربية. ويأخذ كتاب عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد» وكتاب «أم القرى»، وقد تم نشرهما عام ١٨٨٨، حجمهما في التأثير ومجالهما في إحياء روح النضال في وجه الاستبداد والاستعباد. وقد وجد أحرار العرب في مصر الملاذ القومي الذي يقيهم الظلم ويمنع عنهم الاذى، وصحب هذه الحركة ظهور الشعراء في العراق مثل الزهاوي والرصافي والكاظمي ومحمد حبيب الموصلي وغيرهم ممن بقيت قصائدهم موضع فخر لكل العرب، تثير في نفوس الأبناء حب الأمة وتبث في مشاعرهم عوامل الإحساس بالوحدة التي بقيت حلماً في أذهان الأبناء البررة.

تعقيب

د. فاروق عمر فوزي (*)

البحث في ظاهرتي الفكر القومي والتراث العربي بحث جديد أبداً، يكتب ثم تعاد كتابته ويقوّم ثم يعاد تقويمه. على أنني يجب أن أستدرك فأقول بأنني لا أقصد بكلامي أن هذا الموضوع قد استنفد أو قُتل بحثاً كما يقال، فليس هناك مجال لإضافة أو تجديد، بل انني مع المفكر البارع الجاحظ حين قالها كلمة حق: «من قال ما ترك الأول للآخر فاعلم أنه ما يريد أن يفلح».

من هنا كان الحديث عن أثر الفكر القومي في إحياء التراث العربي حديثاً يحتمل دوماً وأبداً فضلاً من البحث والاستقصاء. بل انني أستطيع القول بأن ظاهرة الربط بين الفكر القومي وإحياء التراث ظاهرة لم توفّ حقها من الدراسة بعد. وإن ثمة حاجة ملحة لدراسات جديدة تتناولها من جوانب متعددة وفي مراحل متتابعة.

ومن هنا أيضاً تأتي أهمية الدراسة التي قدمها د. القيسي وحاول فيها أن يلقي على الموضوع نظرة شمولية تحيط بأكثر من جانب من جوانبه. والبحث عبارة عن توليف بين التاريخ والتراث لأنه يعالج التطور التاريخي للوعي القومي، وأثر ذلك في عملية إحياء التراث بكل ما يتضمنه من مظاهر ثقافية وقيم حضارية. كما أن الدراسة غطت فترة طويلة امتدت من بدايات التحسس القومي في العصر الجاهلي حتى نهايات القرن التاسع عشر الميلادي.

وفكرة البحث التي يدلل عليها الباحث بالأمثلة التاريخية والتراثية تكمن في أن هناك تأثيراً متبادلاً بين الوعي القومي وإحياء التراث. بل ان هناك ارتباطاً عضوياً أو جدلياً بين الظاهرتين. فكلما زاد الوعي القومي أو تعرض لتحديات داخلية أو خارجية خطرة انبعثت الحاجة الماسة إلى إحياء التراث بكل مظاهره وقيمه. وبالعكس كلما بعث التراث من جديد وأعيد تقويمه ونشره، عمل فعله النافذ في شحذ الوعي القومي وتطوره وبلورة خصائصه ومميزاته.

(*) كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

ومن أجل فهم هذا الدور المتبادل أو هذا التفاعل المزدوج بين الظاهرتين، الفكر القومي والتراث العربي، يبدأ الباحث دراسته بالكلام على موارد الثقافة العربية التي هي، وبنفس الوقت، مقومات الفكر القومي العربي. وقد كان الباحث موفقاً تمام التوفيق في اختياره الكلام على اللغة أولاً وقبل كل شيء، إذ تفصل الدراسة الكلام على أهمية اللغة في حياة الأمم، فالإحساس باللغة هو الإحساس بالشخصية المتميزة للأمة. ولسنا هنا بحاجة إلى وافر بيان لنبرهن على كون اللغة أهم سمة من سمات الهوية القومية، وإنها صورة من صور الحضارة. فكلما كانت الأمة متحضرة كان تراثها اللغوي غنياً بالمفردات والتراكيب الدالة على سعة خبرات المجتمع وعمقها وتطورها. ورغم اعترافنا بوجود اختلاف بين لهجات القبائل العربية، فقد كان هناك ابتداء من القرن الثالث الميلادي تلاق لغوي وقاعدة مشتركة أدت مع القرن السادس الميلادي إلى انتشار لغة أدبية، وخاصة في الشعر، ذاعت بين العرب في جزيرتهم. فكانت العرب تتفاخر بعلم لسانها وأحكام لغتها ونظم أشعارها وتأليف خطبها.

وحين جاء الإسلام غدت العربية لغة القرآن الكريم الذي ضمن لها الوحدة والاستمرار. وكان الدخول في الإسلام يعني من جملة ما يعنيه تعلم العربية. بل ان العربية أصبحت لغة الثقافة بنوعيها النقلية والعقلية، وكذلك لغة الإدارة، بل إنها أصبحت رمزاً للهوية العربية. فحين سئل أحد الموالي في العصر العباسي الأول عن هويته قال: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا به وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه». وفي عصر الفتوحات، عصر الامتداد العربي إلى الأقاليم غير العربية، بدأ انتشار الإسلام وصاحبه انتشار العربية، الأمر الذي أدى إلى توسيع التعريب عن طريق نظام الولاء، فاندمج غير العرب بالجماعة العربية وباتت النظرة الشائعة أن من دخل الإسلام من غير العرب صار عربياً بالولاء، رغم تقديرنا بأن الصراع بين النظرة القبلية التي تؤكد النسب والنظرة العربية الإسلامية الجديدة التي تؤكد اللغة والثقافة ظل مستمراً في تلك الفترة من صدر الإسلام، حسب ما تشير إليه رواياتنا التاريخية.

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى نقطة مهمة هي أن اللغة العربية كانت هدفاً من الأهداف الحيوية التي اختارتها الحركة الشعوبية بالهجوم والتعريض والتشكيك. فقد انتقص الشعوبيون من شأن اللغة العربية وما تضمنته من معان وشعر ونثر وأمثال وحكم وشككوا فيها وانتحلوا المعاني الركيكة والشعر الضحل ونسبوه إلى العرب. وتجاه هذا التحدي انبرى المثقفون للرد على دعاوي الشعوبية فكتب الأنباري في الأضداد، وألف الثعالبي في فقه اللغة الذي اعتبر فيه معرفة العربية من التدين. ووصف التوحيدي في الامتاع والمؤانسة اللغة العربية وصفاً دقيقاً في استعاراتها وبلاغتها وغرائب تصريفها ولطف كتاباتها، بل إن بعضهم ذهب إلى أبعد من ذلك فاعتبر اللغة نسباً.

ولم تغفل الدراسة أهمية الكتابة والتدوين، إلا أنها لم تسهب فيها أسهاباً يفي بالقصد والمرام. فالكتابة والتدوين يعتبران أساساً من أسس التحضر. وما دام البحث يستقصي الجذور التاريخية للترابط بين الحس القومي والتراث، فإن الكلام على الكتابة يعتبر في نظرنا أمراً لا بد من استقصائه. ولا عجب في هذا فالكتابة تصل بين أفراد المجتمع الواحد وتربطهم وتميزهم عن

سواهم من المجتمعات. وأكثر من ذلك فإن الكتابة والتدوين ييسران سبل انضباط الفكر وتفتحه ونموه ويحفظان التراث ويتيحان له سبل انتقاله من جيل إلى جيل وتراكمه عبر الأجيال والعصور. ومهما تكن الفكرة مهمة فإنها لا تتجسد، وبالتالي لاتكتمل، إلا بالحروف. والمعروف تاريخياً أن العرب عموماً كانوا منذ القرن الثاني ق. م. يكتبون بالخط المسند والآرامي وباللغة العربية حتى ظهر الخط العربي واستعمل في الكتابة مع بدايات القرن السادس الميلادي. وإذا كان لشعوب المنطقة العربية في التاريخ القديم الفضل في اختراع الكتابة، فإن لهم كذلك الفضل في نشر الكلمة والفكرة عن طريق التدوين، خاصة بعد إشاعتهم استعمال الورق وتصنيعه بعد اقتباسه من الصين خلال العصر العباسي الأول. ولا ريب في أن للخط العربي أهمية بالغة في الكتابة والتدوين، وبالتالي في تكوين الثقافة وبلورة الفكر. ولولاه لما حفظ التراث وانتقل عبر الأجيال خلال هذه المدة الطويلة.

ومع أن الدراسة إشارات عامة إلى الدين الإسلامي وأثره في تكوين الوعي العربي والإحساس بالشخصية العربية، فإنها في ظني لم تعطه حقه ووزنه وثقله باعتباره من الموارد والمقومات الأساسية في الفكر والهوية العربية. فرابطة الدين واحدة من الروابط التي تتمتع بأهمية خاصة في تاريخ الأمة العربية وتراثها. وهو إلى جانب كونه طقوساً وفرائض لها أثرها الاجتماعي في توثيق العرى وشد الأواصر، وشرائع ومؤسسات تتغلغل في المجتمع وتربط وحداته وتوجه نشاطه، رابطة اجتماعية تصل الناس بعضهم ببعض وتلبي حاجتهم إلى التعاون المشترك وتنظم سلوكهم. ولهذا فإن فهم أية حضارة أو تراث يوجب فهم العقيدة الدينية السائدة في المجتمع الذي أنتج تلك الحضارة أو ولد ذلك التراث. ولسنا بحاجة إلى التأكيد أنه منذ بدء الإسلام كانت العروبة والإسلام صنوين متلازمين، وإن روايات تاريخية عديدة تشير إلى أنّ العروبة تكاد تكون مرادفة للإسلام، على الأقل في القرون الأولى على بدء الدعوة الإسلامية وتأسيس الدولة العربية الإسلامية. وقد أشرنا قبل قليل إلى أن العربية كانت مرادفة للإسلام بنظر الأعاجم من سكان البلاد المفتوحة. بل إن هناك من الباحثين من يعتقد ويبرهن على اعتقاده بأدلة تاريخية بأن للإسلام أبعاداً قومية أو عربية. فقد ناصب الإسلام الوثنية العداء ولكنه لم يهدف إلى تدمير مكة أو اجتثاث سكانها أو هدم الكعبة. وكان لهذا أثره في العرب فجعلهم يدركون أن الرسول (ص) كباقي العرب يولي مكة احتراماً، وأن خصومه هم مشركو العرب لا العرب كلهم.

إن من أهم نتائج أعمال الرسول (ص) توحيد العرب تحت سلطة مركزية واحدة وربطهم برابطة جديدة فوق القبلية هي رابطة العروبة وعقيدتها الإسلام. وبعد القضاء على المرتدين تثبتت نواة التوحيد الروحي والثقافي، فأصبح الإسلام عقيدة كل سكان الجزيرة العربية تقريباً، وبذلك حصل ـ كما قلنا ـ تطابق بين العروبة والإسلام، أي أن أغلبية العرب مسلمون ، وأن الإسلام شمل غالبية العرب. هذا مع إدراكنا لعالمية الدعوة الإسلامية. ولقد خرجنا من تجربة صدر الإسلام بوحدة روحية ووحدة سياسية. فتعدد الآلهة عند العرب يشير إلى تعدد الهويات وانعدام الوحدة الروحية. وقد جاء الإسلام بوحدة الهوية للمجتمع العربي وأصبح الولاء للفكر الجديد للجماعة العربية هو المقياس الذي يقاس به الاخلاص للدولة والمجتمع. ولم يبق مفهوم

العروبة قبلياً بل تعداه إلى معنى أوسع أساسه اللغة والثقافة والولاء للفكر الجديد العربي الإسلامي. واستمرت هذه النظرة إلى العروبة وأكدها مفكرو عصر الازدهار الحضاري في زمن العباسيين أمثال الجاحظ في كتبه ورسائله، وابن قتيبة والثعالبي والتوحيدي في مؤلفاتهم، والطبري وابن الأثير والزمخشري في تفاسيرهم، وكلهم يؤكدون معيار اللغة والثقافة والفكر والبيئة عوامل رئيسية في قياس الشخص وتقويمه.

وبهذا المعنى انبرى الجاحظ وابن قتيبة مثلاً يدحضان آراء الشعوبية التي حاولت - كما أشرنا - التشكيك في قيم العرب ومثلهم ودورهم في التاريخ وانجازاتهم الحضارية. وكان الدين الإسلامي مسألة رئيسية في الصراع العربي - الشعوبي، لأن الشعوبية بدأت في فترة كان مفهوم العروبة والإسلام واحداً وكان من أهدافها ضرب الإسلام وتهديم قيمه، ولذلك كان التصدي لها بالإلحاح على اللغة والثقافة والدين باعتبارها من مقومات العروبة وأسسها الرئيسية. ويفضح الجاحظ الشعوبيين حين يقول أنه لم ير شعوبياً قط جعل القرآن سميره ولا التفقه في الدين شعاره ولا الحفظ للسنن والآثار عماده. ويربط الجاحظ بين الإسلام والعروبة حين يقول بأن عامة من ارتاب بالإسلام إنما حافزه عن طريق الشعوبية. وبمعنى آخر، فإن كراهية العرب أدت إلى كراهية الإسلام. وقد أعاد البحث اهتماماً ملحوظاً إلى التاريخ وتدوينه باعتباره توجهاً أصيلاً هدفه حفظ التراث وإذكاء الوعي القومي بالأمثلة والنماذج الإيجابية. ولكن البحث لم يسهب في هذا المورد الهام كما أسهب في اللغة والشعر والأدب. ولهذا نرى لزاماً علينا أن نشير هنا إلى أن التاريخ وتدوينه كان ولا يزال عملية توجيه وتوعية وتعبئة متكاملة للأجيال، وأن الكتابة فيه أكدت وحدة ترابط المصير العربي واستمراره عبر العصور، وأبرزت أصالة التراث الحضاري العربي الإسلامي بقيمه الإنسانية والعلمية وبكل مظاهره الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، وتأكيد صفته الإنسانية التي أفادت حضارات أخرى خارج الوطن العربي. ومن خلال تدوين التاريخ، حاول المؤرخون الرواد إبراز المثل والقيم الرائدة التي تعبر عن تطلعات الأمة في صراعها ضد التحديات، وفي رؤيتها المستقبلية. وعلى هذا الأساس حاولت كتب التاريخ إبراز الأحداث الرائدة ودور القادة والأبطال والجماهير فيها، لا من أجل إحياء التراث التاريخي وحفظه فحسب، بل من أجل حشد الهمم وشحذ الوعي الذاتي لدى الأجيال التي تحتاج إلى نماذج ورموز تحتذي بها. ومن هنا يمكن أن ندرك لماذا كان تاريخ الأمة هدفاً مباشراً لهجمات الشعوبية في العصر الوسيط، ولهجمات الاستشراق في العصر الحديث.

ففي العصر الوسيط ادعت الشعوبية أن ليس للعرب تاريخ قبل الإسلام، فقد كانوا بدوا غير متحضرين وتاريخهم الحضاري بعد الإسلام ليس إلا عالة ونقلاً من حضارات سبقتهم، لأنهم لم يبدعوا في شيء بل حفظوا التراث القديم للأمم السابقة. وانبرى انصار العروبة يؤكدون فلسفة تاريخية جديدة هي وحدة تاريخ الأمة العربيةالثقافي، إذ بات كل عصر متمماً للآخر كما يظهر ذلك في (عيون الأخبار لابن قتيبة والبيان والتبيين للجاحظ) وفي كتب (المفضليات والحماسة). وقد اختارت الدراسة كتاب الحماسة لأبي تمام واسهبت في أهميته الثقافية والتاريخية والسياسية وفي إبرازه الوحدة الثقافية للعرب عبر العصور.

على أن جهد المفكرين من أنصار العروبة والإسلام لم يقتصر على التاريخ الثقافي للأمة، بل امتد ليشمل التاريخ السياسي، فاثبت كتاب (المعارف) لابن قتيبة وحدة التطور التاريخي للأمة، وأبانت كتب الفتوح والأنساب دور العرب في السياسة والإدارة والحرب. والفت الكتب في تاريخ العرب قبل الإسلام مذكرة بكياناتهم السياسية وحضاراتهم المدنية، مؤكدة دور الأمة لا القبيلة، وأن هذه القبائل العدنانية والقحطانية ـ كما يقول الجاحظ ـ ما هي إلا مظهر من مظاهر الأمة الواحدة التي تتمتع بخصائص مشتركة. وأما الهجمة الاستشراقية على التاريخ والتراث في العصر الحديث فقد كان هدفها ـ مع إدراكنا لوجود نخبة من المستشرقين المنصفين ـ طمس المعالم الرئيسية لشخصية الإنسان العربي، من خلال تجريده من كل قدرة على الإبداع والابتكار، متوسلة بشتى الأسلحة الدينية والعرقية واللغوية. وغاية أمرهم في كل ما ذهبوا إليه ـ أي المستشرقون ـ البرهان على أن العرب لم يقدموا للحضارة الإنسانية من الانجازات إلا الشيء اليسير جداً.

على أن الدراسة حين عرجت على الاستشراق وحاولت إبراز طبيعته لم توفق التوفيق كله. والقارىء المتتبع للمراحل الأربع التي أوردتها الدراسة التي مر بها الاستشراق لا يجد في الواقع فروقاً جوهرية بينها. فقد كانت في طبيعتها وأهدافها واحدة لاتتغير. ولهذا يعترف بعض الباحثين المنصفين بأنه رغم الجهد العلمي المبذول في دراسة تاريخ العرب وحضارتهم، فإن آثار الموقف المجافي للحقيقة لا زالت قائمة، وأن الصورة المشوهة التي تولدت في أوروبا للعروبة والإسلام لم تتغير جذرياً. بل ان أحد المستشرقين في النصف الثاني من القرن العشرين يعترف بأن آثار التعصب الديني الغربي لا تزال ظاهرة في مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين ومستترة في الغالب وراء الحواشي المرصوصة في الأبحاث. ويصف مستشرق معاصر آخر أبحاث مستشرقين سبقوه بالسطحية الفاضحة، ويرى أن الكثير من الدراسات الاستشراقية لا تزال متأثرة بأحكام تعسفية مشوشة مسبقة صدرت على الإسلام وتاريخ العرب في الغرب، والفضل ما اعترفت به الأعداء.

إن عقدة المستشرقين الأوروبيين هي الاستعلاء والتحيز والنظرة المسبقة. فقد اعتادت أوروبا، خاصة بعد منتصف القرن السادس عشر الميلادي وما تلاه من قرون، على مستوى حضاري امتاز بتفوقه المادي والثقافي. وقد نسي مفكرو أوروبا أو تناسوا المستوى الحضاري المتدني الذي عاشته مجتمعاتهم في العصر الوسيط، بل إنهم لم يتحملوا حتى التفكير في حضارات كانت في يوم ما أرقى منهم مادياً وثقافياً. ولهذا يدين المستشرق بارتولد البحوث الأوروبية عن العروبة والإسلام حين يقول:

«إن الأسس المتبعة في طرق البحث التاريخي تجد صعوبة في إزالة الخرافة التي تعتبر أن أوروبا تحتل في كل العصور الأهمية العالمية التي تتمتع بها اليوم سياسياً وحضارياً».

ولا نريد أن ندخل في تفاصيل أو نقدم أمثلة. إلا أن ما كتبه أدوارد سعيد من كتب ومقالات، وما أشار إليه طيباوي عن الاستشراق الإنكليزي يكفي دليلاً عن النظرة التعسفية المشوهة التي تدين الاستشراق. بل إن هذا التعسف يبلغ حداً يدعو دور النشر الأوروبية في النصف الثاني من القرن العشرين إلى أن توافق على أن تنشر كتباً هزيلة عن العروبة والإسلام،

من أمثال كتاب Hagarism تأليف Crone Cook. وعلى هذا فنحن لا نستطيع الاتفاق مع ما أوردته الدراسة بأن ما أثارته كتابات المستشرقين من ردود فعل عنيفة عند العرب فيما ألفوه في الرد عليها وتفنيدها، كان أشبه مايكون «بحوار بيزنطي»، لا يسمن ولا يغني من جوع، وأن هذه الردود غلب عليها طابع الانفعال وسادتها روح التأثر معتبراً إياها واجهة سلبية انحرفت عن المسار الطبيعي في الحركة الفكرية العربية. فإذا وصفنا الرد العربي على التحدي الاستشراقي بأنه طوراً بيزنطياً وواجهة سلبية، فهل يصدق هذا المعيار على الرفد الفكري العربي الإسلامي على التحدي الشعوبي، علماً بأن الظاهرتين متشابهتان في طبيعتهما وأهدافهما وردود الفعل عليهما؟ إلا أننا من جهة أخرى نتفق مع الباحث في أن الأثر السلبي البارز الذي خلقته النظرة الاستشراقية يكمن في تلك النظرة التجزيئية لمظاهر الثقافة العربية التي عزلت فروع المعرفة العربية بعضها عن بعض. فالأدب لا صلة له بالتاريخ، وهذا معزول عن التفسيرات والحديث والفلسفة وهكذا. وهذه ظاهرة مهمة عبر عنها الباحث أصدق تعبير، ودعا إلى تقويمها بإعادة قراءة الفكر العربي بمنهج شمولي بعيد عن النظرة التجزيئية التي هي في جذورها من بنات أفكار الاستشراق الأوروبي.

وحين تتطرق الدراسة إلى تطور الحركة الفكرية في العصور العباسية المتأخرة وما تلاها، نرى أن الاهتمام بتاريخ الأمة خلال القرون السابع والثامن والتاسع الهجرية كان بارزاً، بحيث أصبحت المصنفات ينابيع خصبة ألهمت الباحثين قدرات المواجهة. ويبدو لنا أن التعميم في هذا المجال يقود إلى نتائج غير صحيحة. فقد يصدق هذا الكلام على القرن السابع الهجري الذي شهد المخضرمين من المؤلفين الذين عاصروا الدولتين العباسية ثم المغولية، ولكنه لا يصدق تماماً على القرنين اللذين تلياه. ثم قد يصدق هذا الكلام على أقاليم دون أخرى.

والواقع أنه منذ القرن الثالث الهجري شهد الوضع السياسي للدولة العربية الإسلامية تفككاً وانحلالاً، تمثل بظهور الامارات التي تمتعت بنوع من الاستقلال. وقد شجعت بعض هذه الامارات اللغة الفارسية فكان ذلك بداية للانقسام الثقافي في الأمة. فاستعمال لغة ثانية غير العربية، كان بحد ذاته تطوراً خطيراً أحدث انفصاماً فكرياً وثقافياً كانت له نتائجه السلبية. وحين سقطت بغداد في القرن السابع الهجري على يد المغول، وقرطبة في القرن الثامن الهجري على يد الإسبان، اتسع التدهور الثقافي واللغوي في الأقاليم التي وقعت تحت السيطرة الأجنبية مثل العراق والأندلس. وبقدر ما يتعلق الأمر بالتاريخ، فإننا لا نجد مؤرخاً واحداً في العراق مثلاً بمستوى المؤرخين الذين ظهروا في الشام ومصر خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين. ومن علامات التدني في كتب التاريخ التي ألفت في هذه الفترة في الأقاليم التي وقعت تحت سيطرة المغول والايلخانيين والدويلات القبلية التي تلتهم تأثرها في المنهج واللغة بالمؤثرات الفارسية، نخلص من ذلك كله إلى أن التعميم الذي أوردته الدراسة قد يصح على المؤلفات في مصر والشام ولا يصح على العراق في تلك الفترة. ولعلنا بذلك نستطيع القول بأن الثقافة العربية عموماً خلال هذه الفترة المغولية ـ المملوكية وفي كل الأقاليم العربية كانت، إذا استثنينا بعض المدونات التاريخية والدينية، في معظمها اتكالية مجترة للتراث، فلم تأت بجديد وإنما غرفت من

تراث الماضي نقـول هذا ورغم إدراكنـا أن تلك الكتب، بغض النظر عن مستـواها، كـان لها دورها في الحفاظ على عملية التواصل، وفي شحذ الهمم من أجل استمرار التصدي والمواجهة.

وهكذا تنتهي الدراسة إلى ما يريد الباحث أن يخلص إليه، وهو أن العناية بالتراث كانت العامل المحرك لبدايات الفكر القومي في القرن التـاسع عشر الميـلادي. وحين يحـاول الباحث تحديد بدايات الحس القومي ينفي بدءاً الفرضيات الحديثة التي تقـرن بدايـاته بـالقرن التـاسع عشر. ومقابل ذلـك يفترض أن الشخصيـة القوميـة عامـة سمة عـرفها التـاريخ منـذ القدم. فالإحساس القومي طبيعي يتمثل في المشـاركة الـوجدانيـة والتعبير الـذاتي ويعبر عنـه بأشكـال مختلفة. فالدفاع عن الوطن صورة من صور الاحساس القومي، وبهذا فإن الحس القومي كان موجوداً عبر العصور. إلا أن عوامل الضغط والقهر كانت تمنعه أحياناً من التعبير.

ولا أظن أن أحداً يخالف الباحث فيما ذهب إليه في تعريفه للحس القومي. ولكن الفارق الذي يؤكده الباحثون المختصون هو أن القرن التاسع عشر شهد بدايات تبلور هذا الحس الذي أفضل أن أسميه عربياً باتجاه قومي. ثم أدى إلى ظهور حركة سياسية قومية عـربية عبـرت عن نفسها في جملة مقالات ومناشير، ومن خلال عدد من الجمعيات والحركات والأحزاب. إن هذه الـظاهرة كـانت سمة من سمـات الوعي العـربي في أواخر القـرن التاسـع عشر وبدايـة القرن العشرين، وهو ما يعبر عنه الباحثون بالحركة القومية العربية، وهي حركة سيـاسية ذات اتجـاه قومي متميز.

لقـد بقي الارث الثقافي يحـوي بين دفتيـه فكرة الأمـة بمفهومهـا الثقافي رابـطاً العروبـة بالإسلام. ورغم أن فترات السيطرة الأجنبية من بويهية وسلجوقية ومغولية وايلخانيـة ومملوكية وما تلاها اربكت مفهوم الوعي العربي، فإن موارده، أو ان شئت مقوماته الرئيسية التي أشار إليها الباحث من لغة وأدب وشعر وتاريخ وفكر، ظلت في الإرث الثقافي لتظهر مرة أخرى في عصر «اليقظة العربية»، إذ انبعث في هذه الجذور الوعي العربي الحديث مضفياً على العروبة مفهومها السياسي القومي.

ولا يسعني في نهاية هذا التعقيب إلا أن اثني على الدراسة، فقد تطوعت لمعالجة فترة زمنية طويلة في مسار الفكر القومي، متتبعة التأثير المتبادل بين الفكر القومي العربي وإحياء التراث. وإذا كانت الدراسة قد أسهبت في مناقشة بعض المظاهر والمقومات على حساب مظاهر أخرى أحياناً، فأملي أن يكون هذا التعقيب قد غطى هذه الجوانب الأخرى أو أكمل صورتها.

المُناقشات

١ ـ يوسف حبي

إنطلاقاً من فكرة «تطوير» الفكر القومي العربي أقول:

شمل ما أُلقي حتى الآن مفهوماً عاماً في القومية ذا لـون يفهم منه الســامع كـأن المفهوم القومي العربي لم يطرأ عليه أي تغيّر عبر العصور، وقبل الإسلام وبعده، وحتى القرن التاسـع عشر وما بعد ذلك. وهذا كله غير دقيق في اعتقادي، وكأنه ضربٌ آخر في تلوين المفهوم القومي العربي بلون واحد منذ أقدم الأزمنة حتى اليوم، وذلك صحيح شرط أن يفصّل تفصيـلاً علمياً على كل صعيد.

ولعلّ تـعقيبي لن يشمل البحثين اللذين ألقيا وحسب، وإنما يتناول موضوع الندوة ككل، فاستبق ما جاء في بحوث أخرى سوف تلقى تباعاً.

إن العناية باللغة والوعي القومي يعني الحفاظ على الشخصية والهوية، وبالتالي على الكيان والقومية. فالشخصية تكوين وإنماء وإبداع. والقومية هوية وانتماء وثقافة. وتمثل اللغة الحياة رمزاً ومعنى ودلالة.

إنطلاقاً من هذه المبادىء والبديهيات ينبغي:

ـ عدم الاقتصار على براهين التاريخ وحجج التراث مهما كانت أكيدة دامغة ومقنعة. فإن هذا الاكتفاء يقود حتماً إلى نظرة جامدة بشأن المفاهيم والواقع، فلا تلبث أن تُخنق الجذوة مهما كان اتقادها، ونستسلم من جديد لتخديرات عظمة الماضي مع كل ما في ذلك من عقد الصغر.

ـ عدم السكوت عن التحديات، وعدم انتظار حلولها للتنبه إلى ضرورة العنايـة باللغـة وإنماء الشعور القومي، إذ لا بد أن يفسر السكوت بالرضى أو الضعف أو التغافل. ويقودنا الأمر

إلى اللامبالاة فالتأخر والتعامي، ونستسلم لواقع مرير مشحون بالاتكالية والكسل. هذا إذا لم نشعر بالإحباط فتجهض عشرات المحاولات والمشاريع.

- التخلي نهائياً عن ظاهرة الكلام إلى القيام بأعمال ولو بسيطة، لكن وفق خطة مرسومة بوضوح وذات نفس طويل وأفق واسع، والتخلّي بالتالي عن نزعة تشاؤمية يبالغ فيها لكي لا نتخطّى المناحة والتشكيك، بدل الاندفاع إلى أمام، مستفيدين مما قد أنجز في مجالات قومية وحدوية عدة، وهو كثير.

وليسمح لي أن أبدي ثلاث ملاحظات قد تفيد من حيث ندري ولا ندري:

- **الأولى**: إعطاء دور أكبر لحضارات المنطقة قديماً. فالكشف عنها يعني استجلاء أصول وخلفيات حقيقية بوسعها أن تقدم أبعاداً غير متوقعة فتسهم في تعزيز الوحدة القومية الحضارية. لنأخذ مثالاً واحداً يتلخص في ضرورة إرجاع أصول الطب العربي، اليوناني والغربي العالمي، إلى أصول مشرقية قديمة من الوطن العربي، فتنتفي مقولات خاطئة تريد الانتقاص من قيمتنا بشتى المحاولات. وهكذا بشأن علوم ومعارف أخرى كثيرة.

- **الثانية**: تأكيد أعظم لمشرقية المسيحي وعروبتها بالمعنى الواسع ضد تحديات الصهيونية العالمية. فإن مشرقية المسيحية ستضعنا في جو حوار طبيعي مع سائر المسيحيين في العالم، بعد أن يتم التحرر من مؤثرات الصهيونية السلبية المعادية للعرب والمسلمين بألف شكل وطريقة. ويتفهم الغرب ان الإسلام دين إيمان بالله والقيم، وانهم بدون العربية واللغات الشقيقة لن يمكنهم استيعاب الإطار التاريخي والحضاري لديانتهم، وإن للانفتاح العربي منذ القديم أكبر الأثر في تخليص الدين من نزعة عنصرية كرستها الصهيونية بل فرضتها على الكثيرين. وإذا ما كنا على علم بما تخترعه الصهيونية كل يوم لكي تنتزع الغرب والمسيحيين جميعاً إلى جانبها، بانت لنا جلياً فوائد حوار مسيحي - إسلامي، وفق أسس مشتركة كثيرة لا يستطيع أي منصف التنكر لها.

- **والثالثة**: تجاوز مجابهة التحديات إلى قبول التحديث والعصرنة، عن قناعة ومبدأ، وتحويل ذلك إلى محصلة شخصية، لأن الاكتفاء برصد التحديات ومهاجمتها لا يجدي نفعاً، كما نوهنا، لأن إنماء الشخصية القومية وإذكاء الشعور الوطني هو الذي ينفع. ويتم ذلك بالانفتاح على التطور والسعي نحو الابداع في سائر المجالات. ولا شك أن جميع المستلزمات متوفرة لدينا، شرط أن يتحقق ذلك فعلياً، لا شكلاً، فيحد من نزعات التغرب والتهرب والهجرة، ويشد الأرض والسماء والأخوة والأحبة وثروة المال والتراث والعلم ونظام الانفتاح والمسؤولية والحرية ومنجزات التطور والأصالة والإبداع، فنتخلص من الانفرادية الخانقة، إذ نتقبل التعددية ونعمل بروح جماعية، فتتحد كل القوى والمواهب والثروات والجهود لخلق أمة عظيمة ووطن يفخر بشعبه ومنجزاته. فتنتفي النزعات السلفية على كل صعيد، وندخل في حوار حضاري كنّا بناته في أكثر من مرحلة تاريخية، لا يمكن لأي منصف أن يشكك في اسهاماتنا الكبيرة وخصوصياتنا الثابتة فيها.

٢ ـ دريد عبد القادر نوري

ـ وجدت أن عنوان بحث د. القيسي ومضمونه كانا موسعين جداً وحاويين لمواضيع شتى في الأدب والتاريخ والحضارة، بعضها بشكل سريع جداً مع إطالة واضحة للأدب واللغة. واعتقد ان عنواناً يكون أقرب للصواب هو «الأدب العربي وأثره في إغناء الفكر القومي العربي خلال العصر الأموي والعباسي» مع ملاحظة حذف الورقة الأخيرة التي تتحدث عن القرن التاسع عشر الميلادي والتي أجدها طارئة على البحث.

علماً بأن العنوان الجديد يسجل كلمة العربي مرة واحدة بينما القديم يسجل في سطر واحد «التراث العربي والفكر العربي»، والفكر هو أيضاً جزء من التراث.

ـ حبذا لو تطرق البحث إلى عوامل إحياء الفكر القومي العربي عبر التاريخ قبل الإسلام وبعده. وإن شاء أستاذنا الباحث أن يربط تلك العوامل بالعوامل المعاصرة كان ذلك أفضل.

فربما تنحصر عوامل أحياء الفكر العربي قديماً في: (١) المصلحة العامة للأمة؛ (٢) الخطر الأجنبي؛ (٣) حب الذات والشعور بالأصالة.

ـ أشار د. القيسي في بحثه القيم إلى الحروب الصليبية ودورها في نقل التراث العربي إلى أوروبا. واعتقد أن من الأولى والأسبق زمنياً أن يسبق ذلك الحديث عن دور العرب (بالفتوحات وحروب (التحرير) فينقل تراث العرب والإسلام إلى الأمم غير العربية.

ـ يذكر الباحث أن المصنفات العربية أضافت إلى فترة الاحياء «ينابيع خصبة الهمت الباحثين قدرات المواجهة...» واعتقد أن الأصح هو العكس، لأن فترة الاحياء هي التي تلهم الباحثين الابداع، وعنصر المواجهة والتحدي هو الذي يلهم أهل الأدب والتاريخ لاستخراج مكنونات علمهم. فالحرب العراقية ـ الإيرانية مثلاً (بما فيها من عناصر التحدي حالياً) هي التي ألهمت العديد من الكتاب والمؤرخين إلى الابداع والأصالة، وأنه لولا تلك الحرب لما كنا نرى ونسمع العديد من الشعراء والكثير من المؤلفات.

٣ ـ قحطان الحديثي

ـ إن الباحث أكد الصفة العربية، وأعتقد أن التراث ليس لغة وأدباً وشعراً وتاريخاً فقط، بل هو مفهوم واسع وإطار يضم مختلف فروع المعرفة الإنسانية والأدبيات الأنسانية.

وكان بودي أن يتحدث عن أهمية اللغة في التراث.

ـ مع ما يكتسب شعر الحماسة من أهمية في التعبير عن الرجولة والمروءة والانتماء، فإن بقية أبواب الشعر هي الأخرى من وسائل التعبير عن ذات الفرد العربي ووجدانه وإحساسه.

ـ الأدوار التاريخية التي مرت بها اللغة في مسارها الأدبي وأهميتها كوسيلة انتماء في أثناء السيطرة التركية والبويهية والسلجوقية. ثم أصالة هذه اللغة في الخروج من نطاق الشعوبية التي

عملت على التقليل من دور اللغة العربية وأهميتها في توحيد مشاعر الناطقين بها وتقرير مصائرهم.

- هناك لغة إسلامية بالإضافة إلى اللغة العربية، وأهمية تلك السلطة تكمن في منح المواطنة للمسلمين.

- بعض المستشرقين أساؤوا إلى الفكرة العربية من خلال تراثهم وتاريخهم ولغتهم. وصحيح أن هذا البعض قد لا يفهم من النص العربي غير ما يخدم مآربه الخاصة. ولكن بعضهم أجادوا فهم هذا النص وتحدثوا عن حقيقة الوجود العربي ورسالته وتراثه وعظمة أخلاقه، وآثروا الردّ على آراء الكثير من المستشرقين الذين أساءوا فهم القومية العربية، ومن هؤلاء المجيدين بروكلمان وغوستاف لوبون وبارتون وفستنفلد وغيرهم.

- الحديث وعلومه ومدارسه ودراساته وطرائق جمعه ونشره، وما لذلك كله من أهمية في اللغة والتراث، وضرورة تباين مكانته فيهما.

٤ ـ نعمان ماهر الكنعاني

إن بحث ركائز القومية العربية على أساس أنها ليست وليدة شعور مستحدث، وإن التدليل ـ أو من بين مؤشرات التدليل ـ على قِدَم الحسّ القومي عند العرب، كل ذلك يتطلب دراسة التراث الفكري العربي ممثلاً في:

- الشعر.
- الأمثال.
- الرسائل المتبادلة والمؤلفة.
- المواقف المشهورة، ما كان منها بين القبائل العربية ذاتها، أو ما كان بين القبائل العربية وغيرها من الأمم المجاورة كالرومان والفرس. ودراسة هذه المواقف تكون بدراسة رسائلها وما قيل فيها.
- التعامل التجاري، وقد كان واسعاً بين العرب والعرب، وبين العرب وغيرهم من الشعوب. فعقلية التاجر هي من مصادر فهم طبائع الناس والكشف عنها، وبالتالي معرفة طراز الفكر لديهم.

٥ ـ سعدي محمد صالح

يمكن أن يستشف المرء ويكتشف من بين السطور ما يمكن أن يكوّن تضليلاً للقاريء أو السامع عن الحالة التي تمر بها الأمة العربية. فليس العرب اليوم بصدد عملية «تكوين أمة» كما اعتقد ويعتقد الستالينيون والصهاينة. فالصهيونية تحاول أن تصور النضال العربي من أجل الوحدة وكأنه نضال من أجل تكوين الأمة العربية. إن امتنا العربية بخير والحمد لله في هذا

الجانب، وقد تكونت منذ بعد عميق في التاريخ، وهي بحاجة اليوم إلى إعادة بناء وحدتها السياسية، ونحن اليوم بحاجة إلى إعادة ترتيب الأجزاء ليس إلا.

كان المفروض في البحوث التي تعرضت إلى مرحلة النهوض القومي العربي أن تميّز بوضوح بين نوعين من الحركات والجمعيات التي ظهرت منذ بداية القرن العشرين:

أولاً: الحركات والجمعيات ذات الولادة الذاتية عربياً. أي تلك التي وُلدت استجابة لحاجة قائمة في الواقع العربي، وثانياً: الحركات والجمعيات ذات الولادة الاصطناعية تحت يافطات عربية!!

وتبع هذين النوعين من الولادة نوعان من الفكر القومي العربي، الأول التوجه الفكري الذي هو بصدد إنماء وتحقيق انتصار ايديولوجي عربي يتبعه انتصار سياسي، وهو الفكر النابع ذاتياً؛ والثاني استلام التوجه الفكري جاهزاً ونشر الفكر المصنّع والمضلّل، ولو انه يأتي تاكتيكياً بعناوين وموضوعات عربية. وهنا ينبغي التمييز بين توجهين فكريين كونا الغطاء الفكري للساحة العربية.

الأول: الفكر القومي العربي الذي جاء امتداداً للتجزئة واستجابة لمتطلبات ادامتها وقد لاقى هذا الفكر ابواباً رسمية مفتوحة وحرية في الانتشار والتصميم.

الثاني: الفكر القومي العربي الذي جاء رداً على التجزئة في النظرية والتطبيق، وقد عبر حزب البعث العربي الاشتراكي عن هذا الخط عندما اتخذ البلاد العربية مجالاً لحركته وكوّن قيادة قومية تجاوزت الحدود السياسية القطرية.

من هذه المواقع يمكن تفسير أزمة النقص الايديولوجي في واقع الحركات السياسية العربية. فهي بين من ينتكس سياسياً بسبب هذا النقص، فيحاول أن يكمل نقصه كما حدث في المؤتمر القومي السادس لحزب البعث العربي الاشتراكي، وبامتلاك المضمون الايديولوجي يمتلك إمكانية تحقيق الانتصار السياسي الطويل والمستمر، وبين المعاناة في الفراغ الفكري الذي يدفع إلى حالات فكرية جاهزة.

وهنا ينبغي أن لا نصاب بالرعب من حالات اللجوء إلى مواقع الاكتمال الفكري كالتزام الماركسية ـ اللينينية بالنسبة لعدد من الحركات العربية. وإذا حاولنا الارتكاز على المضامين الفكرية العلمية والموضوعية، والواقع العربي غني تماماً بمواقع الفكر العلمي، فينبغي أن لا نصاب بالرعب من الأسماء.

إن مسألة إحياء التراث العربي، لا تعني فقط العناية بالمخطوطات ووضعها على رفوف مكتبية حيث تملك الأمة العربية غنىً فكرياً هائلاً:

أولاً: لماذا هذا الاحتجاج على الأممية؟ هل من اهمية اعمق من اهمية الدين الاسلامي؟ وإذا ما أخذنا الأممية على أنها أفق انساني لحركة الأمة، ادركنا معنى الانتصار العربي وتكوين

الدولة العربية من خلال التزام ايديولوجية امية ممثلة في الدين الاسلامي. وروسيا اليوم دولة عظمى على الصعيد القومي، ولكنها تعمل وفق متطلبات الأفق الإنساني الاممي، واترك للمختصين تقديم التفاصيل.

ثانياً: إذا كان الاقتصاد الماركسي من خلال الاشتراكية العلمية قد وضع قاعدتين اساسيتين كل ما تبعها من تفاصيل هو ثانوي وتابع لهما، وهما: من كل حسب مقدرته ولكن حسب عمله في مرحلة الاشتراكية، ومن كل حسب مقدرته ولكل حسب حاجته في مرحلة الشيوعية، وهنا يصاب البعض، بالرعب، ولا أدري لماذا. وقد سبق أن حدد عمر بن الخطاب نظريته الاقتصادية بأدق مما جاء في الاشتراكية العلمية عندما قال: «ليس احد أحق بمال الدولة من أحد، ولا أنا (يقصد نفسه) أحق به من أحد، الرجل وبلاؤه وحاجته والله لو أطال الله بي العمر لجعلت راعي الغنم في جبال صنعاء يتسلم حقه من هذا المال وهو يرعى غنمه».

ثالثاً: الطبقية والصراع الطبقي. سبق أن حدد علي بن أبي طالب موضوعياً المنطق الطبقي عندما قال: «الفقر في الوطن غربة والغنى في الغربة وطن» وهنا معالجة وتوجه مباشران للموضوع وليس للذات كما في «ليس للعمال وطن». وقد جاء هذا قبل أكثر من الف سنة من مجيء الماركسية.

رابعاً: في مسألة الكفاح المسلح. لقد سبق للعرب أن وصفوا هندسة هذا التوجه وطبقوه من خلال تجربة الرسول العربي العظيم، في «حرب السرايا» التي كانت تقطع الطريق على قوافل قريش وهم بمجموعات قليلة تتوزع الأدوار في عملية هي نموذج لحروب العصابات وحروب الكفاح المسلح. ومع ضرورة الاستزادة من التجربة الإنسانية لغيفارا وجياب وماوتسي تونغ وغيرهم، إلا أن احياء هذا التراث وإظهاره وتكليف المختصين بدراسات وافية عنه هو الاحياء الصحيح للتراث. ومع ذلك نتساءل: لماذا يكون من غير المسموح به إبراز هذه القواعد الأساسية في التراث العربي من الأمثلة المشار اليها كأمثلة.

إن الأزمة الحقيقية التي نعاني منها هي أزمة الثورة العربية، والأزمة الفكرية في الثورة العربية هي أعمق جانب فيها، لأن الايديولوجية هي الموجّه والدليل في العمل. وأن المفكرين مطالبون بأن يلعبوا دورهم في هذا المجال ان كان التوجّه جاداً. وهذه الندوة الفكرية مطالبة بأن تساهم في بناء الايديولوجية العربية المعاصرة تعبيراً عن دورها في حركة المستقبل العربي، وان لم تساهم وتغن الفكر القومي العربي في هذا المجال وبهذا المستوى، فإلى ماذا ستنتهي بما يعادل حجمها الحالي المادي والمعنوي؟

٦ ـ د. نوري حمودي القيسي

إن حركة إحياء التراث لم تبدأ في القرن الثامن عشر، فهي مستمرة ولن تتوقف لأنها تمثل الامتداد التاريخي للأمة. فالمدونات التاريخية التي كتبت في القرن الثاني الهجري كانت احياءً، وتدوين اللغة والشعر وكل العلوم كان احياءً. ويمكن النظر إلى فهارس الكتب التي قدمت في

القرنين الثالث والرابع الهجريين على أنها كانت حصراً موضوعياً لما قدّم خلال العصور المتقدمة. وتستمر حركة الاحياء كل ما وجدت الأمة نفسها بحاجة إلى الاحياء المرتبط بالتحدي والاحساس بالمقاومة والمجابهة. وعليه فإنني أود أن أصحح ما ذهب إليه فاروق صالح العمر، لأن هذا التحديد يسقط الثروة اللغوية والتاريخية والحضارية التي ظلت تواكب مسيرة الأمة.

الفصل الثالث

الجمعيات العربية وفكرها القومي : ملامح الوعي القومي عند العرب منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى قيام الحرب العالمية الأولى

د. عماد عبد السلام رؤوف (*)

(*) مركز احياء التراث العربي ـ جامعة بغداد.

- ١ -

كان الوطن العربي قد شهد منذ اوائل القرن التاسع عشر نشوء إدراك لأكثر الظواهر التي يعيشها جِدّة ، وهي ظاهرة بروز فئات مثقفة تنتمي الى طبقة وسطى فتية من اهل المدن احست بوجود خصائص محددة تميز الشعب العربي ضمن اطار الدولة العثمانية ، ومن ثم كان من المعقول أن تطالب بذلك التميز وتحترمه . وكان سياح عرب ، بعضهم من التجار والبعض الآخر من طلبة العلم ، قد طوفوا في انحاء الدولة منتهزين فرصة استتباب حد ادنى من الأمن بعد انقضاء صفحة الحروب الاولى واستقرار طرق التجارة ، فلاحظوا وجود روابط متينة لا يمكن تجاهلها تربط بينهم وبين سكان المناطق العربية ، بينما لم يلحظوا مثلها اثناء اقامتهم في المناطق غير العربية ، حتى لو كانت العاصمة القسطنطينية نفسها . فولّد ذلك في نفوس المثقفين منهم احساساً بوجود « جسم » عربي له ملامحه المستقلة ، وذكرياته المشتركة ، وظروفه المتشابهة ، يعيش تحت حكم دولة لا تنتمي إليه تماماً . ولم يكن ظهور هذا الاحساس متوازناً بين ارجاء الوطن العربي كله ، وإنما كان اكثر بروزاً وتأثيراً في المدن الواقعة على طرق المواصلات التجارية كالموصل وحلب مثلاً . ورغم وضوح ذلك الاحساس في أعمال عدد من الشعراء والأدباء والمؤرخين خاصة فإنه لم يتحول إلى تصور لشكل دولة ، أو نظام سياسي ـ أو حتى اداري ـ معين يعبر عن خصائص الروابط والصلات القومية وسماتها المشتركة ، وإنما ظل يدور في نطاق الحنين إلى ماضي العرب الزاهر وما تركوه من مآثر مادية وفكرية ويتبرم من واقع متدهور يقترن بسيادة اجنبية غير محددة المعنى تماماً .

ومنذ نهايات القرن الثامن عشر شهد الوطن العربي قادة وحكاماً طموحين تفهموا ـ بنسب متفاوتة ـ طبيعة ما كان يعيشه المجتمع العربي من تحول ، وبخاصة ما بلغته « روح المدينة » العربية من نضج ، واستثمروا ضعف مركزية الدولة العثمانية ، والمنافسات الأوروبية

لاقامة دول مستقلة تضم اجزاء من الوطن العربي ، فكانت محاولة المماليك في بغداد لضم الولايات العراقية الأخرى إلى سيطرتهم المركزية ، ومحاولة احمد باشا الجزار لتوحيد فلسطين ، والقرمانيين لتأكيد سيادتهم على مناطق الفت فيها بعد ليبيا الحديثة ، وعلي بك الكبير لاستعادة مركزية الحكم في مصر . إلّا أن مشروعاً واحداً من بين هذه المشاريع كان له معنى جديد مختلف قيض له أن يزداد عمقاً في مراحل تالية ، وهو قيام علي بك الكبير بضم بلاد الشام والحجاز الى مصرفي دولة قوية واحدة تبسط سلطانها على قلب الوطن العربي وتسيطر على اكثر المناطق أهمية واستراتيجية فيه . وميزة هذا العمل انه لم يكن مجرد ضم اجزاء من ولاية ، أو ولايات ، إلى سلطة مركزية ، مما يدخل في نطاق توحيد القطر الواحد ، وإنما هو ضم شطر من الأمة إلى شطر آخر ، وهو ما يدخل في مجال توحيد الأمة نفسها . ورغم فشل المشروع وتوقفه فإن تكرر المحاولة على يد محمد علي باشا سنة ١٨٣٠ كان يدل على أن فكرة ضم بلاد الشام والحجاز الى مصر - أي ضم آسيا العربية إلى اقطار المغرب العربي - قد اصبح يساوي الاستقلال عن الدولة العثمانية وانشاء دولة عربية قوية ، وبذا أصبح واضحاً أن هذه « الوحدة » هي وحدها التي تحمل سمات « قومية » وتعمل على خلق وعي عربي شمولي . وبخلاف أعمال علي بك الكبير الخالية من أي وعي مدرك لطبيعة المحاولة واهميتها قومياً ، جاءت تصريحات ابراهيم باشا بن محمد علي ، قائد الجيوش المصرية في الشام ، لتؤكد ادراك معنى ما يقوم بتنفيذه من خطوات . وكان تصريحه بأن حدود دولته النهائية ستشمل كل بقعة « يتكلم الناس فيها . . بالليسان العربي »[1] يؤكد قوميتها ، وعدّه اياها وريثة لحضارة العرب المزدهرة في العصور الوسطى يدل على امكان « بعثها » تلك الحضارة وتمثلها ، وان كون العرب ذوي حضارة افادت العالم وساهمت في تطوره يجعل من حقهم استئناف ذلك الدور « إذا كان جلّ مقصوده تنبيه اعضاء ملة عظيمة تحسبهم ايقاظاً وهم رقود »[2] . وان التعبير السياسي عن هذا التنبيه والايقاظ هو بناء « امبراطورية عربية » على حد تعبير سفراء الدول الأوروبية الذين كتبوا تقاريرهم عن أفكار محمد علي ونواياه[3] . وتكمن اهمية محاولة محمد علي هذه في أنها حققت بالفعل دولة موحدة ضمن البلدان العربية المركزية لمدة عشر سنوات (١٨٣٠ - ١٨٤٠) ، وانها عبّرت عن ادراك عميق بانه لا قوّة من غير وحدة ، وبتعبير ادق ، لا قوة لمصر من غير وحدة مع سورية ، وانه لا يمكن أن تبقى الوحدة بدون توفر القوة ، وانه لا قوة ما لم تبن على اسس علمية . وبذلك منح دولته الموحدة روحاً تقدمية جميلة ، وقدم للوحدة -

---

(١) عبد الرحمن الرافعي ، **عصر محمد علي** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٣٥) ، ص ١٦٧ .

(٢) رفاعة رافع الطهطاوي ، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي** ، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣ - ٧٧) ، ج١ : **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** ، ص ٤١٤ .

(٣) جوزف حجار ، **أوروبا ومصير الشرق العربي** ، ترجمة ماجد نعمة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦) ، ص٨٤ - ٨٧ .

لأول مرة ـ بعداً اجتماعياً . صحيح أن معظم قطاعات الشعب بقيت بعيدة عن روح العصر ومنجزاته ، إلاّ أن خلق سلطة مركزية عصرية ، وجيش قوي متعلم ، وما يتبع ذلك من حركة تعليمية وثقافية عامة ، واقتصاد مركزي مخطط ، ومشاريع ارواء حديثة ، كل ذلك كان يؤكد ان دولة قومية لا يمكن أن تقوم دون أن تكون تقدمية المضمون . ومع أن محمد علي نفسه لم يكن عربياً فإن اعماله كانت تؤذن بحدوث جملة تغيرات في البنية الاجتماعية والفكرية للأمة العربية . بل أن ملامح هذه التغيرات اخذت تبين في عهده نفسه . فقد اثبت الشعب العربي في مصر انه الأقدر على استيعاب السلاح المتقدم والبلاء في الحروب ، بعد أن كانت الفكرة السائدة بخلاف ذلك ، كما اظهر متعلموهم الذين بعثوا إلى أوروبا للدراسة انهم لا يقلون عن نظرائهم من الأوروبيين نباهة وذكاء ، فقدم ذلك تأكيداً صريحاً لكفاية العربي ، وبث الثقة في نفسه . وباكتساح القوات المصرية للعثمانيين في بلاد الشام ثبت أن فكرة اعادة ضم هذه البلاد الى مصر في دولة واحدة ، كما كانت في معظم حقب التاريخ ، لم تكن قد نسيت بعد . فكتب القنصل النمساوي الى المستشار مترنيخ في ١٦ تموز / يوليو ١٨٣٣ يقول « ان أسبابا عديدة تثبت أن فكرة تأليف الامبراطورية العربية لا تزال موجودة . . أضف إلى هذا كله يقظة الروح العربية بعد سباتها ، فمحمد علي يتمتع بحسن السمعة والصيت الحسن في جميع الأقطار العربية »(٤) . وكتب بالمرستون إلى قنصل انكلترا في الاسكندرية يقول . . « كان قصده (أي محمد علي) تأليف مملكة عربية لجميع بلاد العرب »(٥) . ولقد اظهر ابراهيم باشا بن محمد علي وقائد جيوشه في الشام إنه كان ابعد نظراً من أبيه في تقويمه لدور الأمة العربية ، وأكثر حماسة لقيام الدولة العربية الواحدة . فقد أعلن بصراحة أمام بعض القناصل الأجانب أنه « ينبغي احياء القومية العربية ، وان يجعل من العرب شعباً ناهضاً له كيانه الخاص »(٦) . وتكشف لنا الوثائق والتقارير عن قيام عدد غير قليل من القوى المحلية في الوطن العربي بحركات تعاطف وتأييد لدولة محمد علي ، كبعض حكام الحجاز ، والخليج العربي ، ولبنان ، والموصل ، ومنطقة الفرات ، وعن نشوب الانتفاضات المهمة هنا وهناك تأييداً لهذه الدولة(٧) . إلاّ أن علينا أن نتذكر أن تأييد تلك القوى كان لـ « دولة » محمد علي وما تمثله من ثقل سياسي وعسكري جديد في المنطقة ، أكثر مما هو للمعنى الذي كان يتمثل في قيام هذه الدولة على صعيد الأمة العربية . وفي الواقع كانت ترتب اوضاعها وفقاً لمتغيرات استراتيجية أملاها ضم بلدان عربية متعددة إلى مصر في دولة واحدة دون أن يصاحب ذلك الترتيب فهم لحقيقة تلك المتغيرات وما تعبر

---

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٥) داود بن جرجس بركات ، **البطل الفاتح ابراهيم باشا وفتحه الشام** (القاهرة : المطبعة الرحمانية ، ١٩٣٤) ، ص ٩٥ .

(٦) جورج انطونيوس ، **يقظة العرب : تاريخ حرب العرب القومية** (بيروت ، ١٩٧٤) ، ص ٩٠ .

(٧) عبد العزيز سليمان نوار ، **مصر والعراق : دراسة في تاريخ العلاقات بينهما حتى نشوب الحرب العالمية الأولى** (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٨) ، ص ١٥٦ ـ ١٦٥ ، وعماد عبد السلام رؤوف ، **الموصل في العهد العثماني** (النجف ، [١٩٧٠]) ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٩ .

عنه من آفاق تقدمية مستقبلية . وهم عندما أيدوا محمد علي كان ذلك « خياراً » منهم بين الانفصال عن الدولة العثمانية والبقاء على ارتباطهم بها دون احساس منهم بأن ذلك الموقف لم يكن « خياراً » بقدر ما كان « استجابة لضرورة » أملاها التطور البطيء والدائب لمجتمعات المدن العربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وما صاحبه من تحسن في طرق المواصلات ، وما افرز من ظواهر اجتماعية اقتصادية مهمة ، وهكذا فقد عجزت ، بسبب ضعف الوعي ببواعث استجابتها ، عن الارتفاع إلى مستوى توطيد « ايديولوجية قومية » ، ولم تنجح في الكشف عن البعد المطلق في تجربة دامت نحو عقد واحد من السنين ، وظل الفعل العسكري السافر الذي كوّن الدولة وحماها قائماً ظاهراً دون أن تسنده قناعات كافية . ومن هنا سهل على الدول الأوروبية العمل من أجل احباط التجربة واسقاطها .

- ٢ -

ومن المهم أن هذه الحقبة شهدت - ولأول مرة - استخدام مصطلح « القومية العربية ». ففي المشرق العربي استخدم ابراهيم باشا هذا المصطلح بقوة حينما ربطه بمسألة « ارجاع وطن العرب للعرب واشراكهم في جميع المناصب . . فيجعل منهم شعباً موجوداً قائماً بذاته »(٨) . أما في المغرب العربي فقد استخدمه حمدان خوجه ، في اوائل عهد الاحتلال الفرنسي للجزائر ، عندما دعا إلى « الاعتراف بالقومية العربية في الجزائر »(٩) مؤكداً أن شعبي الجزائر وفرنسا لا ينتميان إلى حضارة واحدة . فهذا الربط بين الحضارة المستقلة والدولة المستقلة هو ما اثمرته تجربة محمد علي بالتأكيد ، وهو ما تأكد لدى كتّاب ومؤلفين لاحقين في مجال تطويرهم للفكرة القومية نفسها . على اننا يجب أن نتذكر أن مصطلح (القومية العربية) لم يطلق أولاً بالعربية ، وإنما بالفرنسية . فابراهيم باشا صرح به أمام قناصل اجانب باللغة التي يحسنها ، وحمدان خوجة اورده في معرض اهداف جمعية كان قد كونها في فرنسا . وهذا يؤكد أن الغرض من اطلاقه ، كان سياسياً تماماً ، يتمثل باقناع الدول الأوروبية ، وهي التي كانت تعيش عصر القوميات ، بأنه طالما كان للعرب حضارة مستقلة فإن لهم الحق بتأسيس دولة لهم مستقلة ، وإن على الدول الأوروبية القومية ان تعترف بتلك الحقيقة . ومعنى هذا أن مصطلح « القومية العربية » لم يكن في ثلاثينات القرن التاسع عشر عنواناً لايديولوجية محددة في الوطن العربي ، وإنما كانت الدعوة اليه شعاراً لحركة استقلال سياسي عن الدولة العثمانية والدول الأوروبية رفع لواءها في المشرق محمد علي وابنه ابراهيم ، ونادى بها في المغرب حمدان خوجة ، وحارب من اجلها الأمير عبد القادر الجزائري قائد النضال المسلح في الجزائر ، واحد المعجبين بمحمد علي نفسه .

---

(٨) محمد رجب حراز ، المدخل إلى تاريخ مصر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحتلال البريطاني ، ١٥١٧ - ١٨٨٢ (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠) ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٩) خيرية عبد الصاحب وادي ، الفكر القومي العربي في المغرب العربي (بغداد ، ١٩٨٢) ، ص ٤٣ .

وكان للتداعيات السريعة البالغة الحدة التي شهدتها معظم اقطار الوطن العربي منذ اربعينات القرن التاسع عشر دور بارز في تعميق الاحساس بقوة الرابطة القومية ، وفي نشر هذا الاحساس لدى فئات وقوى عربية مثقفة في داخل الوطن العربي ، وعلى امتداده الجغرافي الواسع . فلقد انفك ارتباط الحكم بمصر بفعل مؤامرة دولية مكشوفة ، واسقطت حكومات الأسر العربية شبه المستقلة في كثير من انحاء الوطن العربي بفعل تحالف عثماني أوروبي زادت الاحداث التالية من تكشفه ، وغزت المدن العربية المصنوعات الأوروبية لتقضي على امكانات نمو صناعتها المستقلة ، ولتهدد تطورها الاجتماعي أيضاً . وبلغت المؤامرة اقصى درجاتها حينما احتلت فرنسا الجزائر ، وشرعت بريطانيا بالسيطرة على مقدرات الخليج العربي . وكان تزامن هذه الاحداث وشمولها انحاء واسعة من الوطن العربي قد ادى إلى نمو سريع في الوعي القومي المتميز عن الرابطة الإسلامية حينا ، والمتداخل معها حينا آخر . ولم تعد « العصرية » الشرط الرئيسي لاقامة الدولة العربية وديمومتها ، كما تعلم العرب من تجربة محمد علي ، وإنما اضيف اليها شرط آخر هو اتسامها بروح الكفاح والمقاومة ، وبوحدة نضال الشعب العربي من المحيط الاطلسي الى الخليج العربي ، أي ضمن كل الحدود الطبيعية للأمة العربية . ولقد ساهمت الثورة الجزائرية في مراحلها الأولى بانضاج هذا التطور وتعميقه ، وعبّر عنه بقوة قائدها الأمير عبد القادر الجزائري في خطبه ورسائله العديدة. ففي رسالة وجهها إلى القائد الفرنسي بيجو سنة ١٨٤١ نلمح ادراكاً متميزاً لحقيقة ان الفرنسيين والاتراك اغراب بالنسبة إلى بلاده : « إن هذه القارة هي بلاد العرب ومهما مكثتم معشر الفرنسيين فلستم إلاّ عابري سبيل ، ولو طال مكثكم فيها ثلاثمائة عام مثل الترك سينتهي الأمر بخروجكم منها »(١٠) . ورغم قوة الابعاد الدينية لثورة الأمير عبد القادر فإن نظرته إلى الترك ، كنظرته إلى الفرنسيين ، لا يمكن أن تستند إلاّ إلى انتماء قومي وتسمية « هذه القارة » (أو لعله يقصد أفريقيا) ببلاد العرب ، وليس ببلاد المسلمين ، أو ديار الإسلام ، من المصطلحات السياسية السائدة في ذلك العهد ، يؤكد بروز الاحساس بالرابطة القومية المتميزة عن الرابطة الإسلامية التقليدية . وأدّت ظروف الكفاح المسلح ضد المحتلين الفرنسيين ، وبعض الفئات المتعاونة معهم ، أو المهادنة لهم ، إلى تطور آخر في هذا الاحساس له اهميته . فالعرب كما يعلّم الأمير عبد القادر ليسوا ورثة أمة ذات حضارة وحسب ، وإنما ابناء امة مناضلة شمل نضالها تاريخها كله(١١) :

ورثنا سؤدداً للعرب يبقى	وما تبقى السماء ولا الجبال
فبالمجد القديم علت قريش	ومنا فوق اذ طابت فعال
وكان لنا - دوام الدهر - ذكر	بذا نطق الكتاب ولا يزال
ومنا لم يزل في كل عصر	رجال للرجال هم الرجال

(١٠) صلاح العقاد ، المغرب العربي : الجزائر ، تونس ، المغرب الأقصى ، ط٢ (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٥) ، ص ١٢٢ .

(١١) وادي ، المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

إن النضـال هنا هـوية العـروبة ، وهـو معنى نال تـأكيداً مستمـراً لدى شعـراء ومثقفين مغاربة آخرين لعل ابرزهم علي بن عبد السلام التسـولي ، ومحمد بن ادريس . والمهم أننـا لا نلمح في آثار هذه الحقبة أي اشارة إلى انتماء لبلد بـذاته . فليس في سـائر مـا كتبه الأمـير عبد القـادر ما يـدل على انتمـائه إلى « الجـزائر » ، وإنمـا إلى « بلاد العـرب » عامـة . وعلى هـذا الأساس وحده كانت تجري المكاتبات المستمرة بينه وبين قادة الاحتلال الفرنسي ، وبينـه وبين حكام البلدان العربية المجاورة ، حتى أن رجلاً مثقفاً مغربيـاً ، هو ابـو الحسن التسولي ، رأى أنه من الواجب على كل من والى الجزائريين « من ائمة المشـرق وائمة المغـرب إلى سوسي الأقصى وإلى بغـداد أن يعينـوهم بـالجيـوش والعـدة والعـدد ، وان عصى من والاه ولم يعن ، تعـين عـلى من والى والاه وهكذا »[12] ومعنى هذا أنه جعل النضال المسلح واجباً قومياً يشترك فيه كـل العرب في الحـدود الطبيعية لوطنهم الكبير ، وجعل الانتماء إلى قضية النضال هذه فوق كل انتماء آخر .

ويتـأكد اقتـراب معنى « العروبـة » من معنى « النضال » لـدى ثـوار آخـرين من أهـل النصف الأول من القرن التاسع عشر ، لعل ابرزهم من المشرق العربي مفتي بغداد عبد الغني آل جميل الذي قاد انتفاضـة واسعة في بغـداد ضد واليهـا العثماني عـلي رضا بـاشا الـلاز سنة ١٨٣٢ . فهو لم يفتخر بقومه إلاّ لأنهم مناضلون من امة تـأبى الذل وتخـوض المنايـا ، ولا تهتز لحادث الدهر ، ولا تخشى الخطوب ، ولا يسوؤ ها حرب الزمان وبؤ سه . وهـو عندمـا يدعـو قـومـه إلى طلب المجد يعلم أن المجـد لا ينبني القـول ، وإنـه عنـد النضـال من أجـل دولـة مستقلة[13] :

ومـا المـجـد إلاّ دولـة وحـفـاظـهـا صـلـيـل المـواضي البيض والأسـمـر الـلدنـا

ومن اللافت للنظر أن وحدة النظام السياسي العثماني لم تحـل بينه وبـين ادراكه حقيقـة تفـرق العرب وتجـزؤ هم ضمن هـذا الـنظام نفسـه ، وهي مـلاحـظة مهمـة ومبكـرة في هـذا العهد :

الا نـخـوة مـنـهـم فـيـصـحـوا إلى الـذي أيـادي سـبـا قـد غـادرت ذلـك المـغـنى

ومن المهم أننا نلمح في شعره اشارات عديدة إلى فئات من ابناء وطنه لم تكن ترى ـ فيما يبدو ـ ما كان يراه من وجوب التصدي للسيطرة العثمانيـة وما تمثله من قيم بـالية . « وواضـح أنه لو لم يكن يعبّر عن معنى جديد للعروبة لما وقفت تلك الفئات التي طالمـا حددهـا وانتقدهـا منه ومن حركته ذلك الموقف المناوىء . إنه اذن تنويه مبكر بـأول تميز بـين مفهومـين للعربي ، اولهما ذلك المهادن للسيطرة العثمانية ، والمتمسك بالـرابطة الـدينية وحـدها ، والمستكـين لقيم العصـر التقليديـة ، وثانيهـا ذلك الانسـان الجديـد المتبرم بـالوجـود الأجنبي ، حتى لو كـان

---

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

(١٣) مجموعة عبد الغفار الأخرس في شعـر الجميـل عبـد الغني ، نشـره عبـاس العزاوي (بغـداد ، ١٩٤٩) ، ص ٢٣ ـ ٢٦ .

مسلماً ، الداعي للثورة صراحة ، المطالب بحقوق سياسية تتلاءم ودور أمته ومكانتها الحضارية [14] :

ألا رافع عن قومه بغي ظالم ... اذا فقدوا في الحرب من ينطح القرنا
ألا مبلغ عني سراة بني الوغى ... وأقيال عرب كيف صبرهم عنا

ورغم عمق الاحساس بمرارة الوضع القائم ، وكثرة الشكوى من قومه الكسالى ، والظاعنين ، ومن حل في ذي سلم ، وذوي السقم ، ومن فيه صمم ، فإن ذلك لم يمنعه من رؤ ية فجر مستقبل مشرق[15] :

وقد يورق الغصن بعد الذبول ... وقد يسفر الصبح بعد الظلم
وقد تنجلي ظلم الحادثات ... إذا ما ظلام الخطوب ادلهم

وكان الوعي بالمسألة القومية اكثر وضوحاً لدى فئات المثقفين من اهل المدن منه لدى جماهير الشعب الأخرى ، وان كان للأخيرة الدور الأساسي في تحريك الأحداث ودفعها بما يلبي مطالب تلك الفئات . فشعر ابن جميل الفصيح ، وهو الذي وجد انتشاره في مجالس مثقفي بغداد مدة قرن تقريباً بعده ، كان اكثر وعياً بهذه المسألة وادراكاً لأبعادها منه في شعره العامي الذي نظمه على شكل (زهيريات) ليسهل ترديده أو غناؤه[16] ، رغم أن روح الحماسة في الأخير اشد واعنف . وأفكار الأمير عبد القادر التي دونها في محرراته المختلفة هي بالتأكيد اكثر قومية مما أودعه في الوثائق التي خاطب بها ابناء القبائل عند مبايعته مثلاً . بيد أن دلائل مختلفة اخذت تشير منذ أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى بعض الانتشار الذي حققته هذه الأفكار لدى جماهير قبلية واسعة من خارج المدن ايضاً . فلقد طالب زعماء نحو خمس عشرة قبيلة عربية في العراق ، وبعض ابناء المدن ، في عريضة واحدة رفعوها تضامناً مع انتفاضة عبد الغني آل جميل سنة ١٨٣٢ ، طالبوا السلطة العثمانية بتوجيه ايالة بغداد ، أي معظم العراق الحالي تقريباً « إلى احد الوزراء من ابناء العرب ، حيث ابناء الترك ما بقي بهم اعتماد ولا يرغبون العشاير بهم ، وحال العراق ليس خفي على سعادتكم من البصرة إلى ماردين ، الجميع عشاير وعرب ، ولا يتصور انهم يطيعوهم لعدم صدقهم ، وقلة دينهم . فلم يعتمد احد بهم » .

وواضح أن الالحاح على عدم طاعة العرب لابناء الترك لا صلة له بعدم الصدق وقلة الدين ، لأن مثل هذه الصفات قد توجد لدى الترك أو غيرهم على حد سواء ، وإنما هي تستند إلى عامل قومي محض ، وهو ما يتوضح في بقية الوثيقة « وعلى كل حال فابناء العرب من الوزراء الفخام يعرفون السنتهم ، ويعتمدون بأقوالهم ، وتعرضوها كما ينبغي حتى يستدركون هذا الأمر العظيم ، ويدارون هذا القطر الجسيم ، قبل خروجه من اليد »[17] . ونلمح في العبارة الاخيرة تهديداً

---

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(١٦) مجموعة خطية مصورة لدى الكاتب ، تتضمن (زهيريات) غير منشورة لعبد الغني الجميل .

(١٧) مهدي البستاني ، « الوعي القومي العربي في العراق خلال النصف الأول من القرن التاسع=

واضحاً بأن عدم منح العرب حقوقهم في حكم العراق قد ينتهي بهم إلى الثورة على الحكم العثماني واعلان الاستقلال التام عنه . ومن المؤكد أنه لم تكن للقبائل العربية أية ميول إلى طبيعة حكم الولاة العثمانيين في مدن العراق منذ القرن السابع عشر . إلّا أن الجديد هنا هو وضوح الطابع القومي للمطالب المقدمة والتهديد باعلان الاستقلال صراحة . وواضح أن للمدينة العراقية دورها في انضاج هذه الاتجاهات الفكرية الجديدة ، خاصة وان ابناء المدن من المشتركين في توقيع العريضة كانوا من قمة الهرم السياسي والاجتماعي لمدن شهدت ، منذ نحو قرن من تاريخ الانتفاضة ، تطوراً مهماً شمل معظم نشاطاتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

ولا شك في أن ظاهرة عقد المجالس الأدبية التي شاعت في مدن عربية عديدة منذ القرن الثامن عشر مسؤولة إلى حد كبير عن خلق روابط فكرية مهمة تربط بين مثقفي ذلك العصر وبعض الوافدين إلى المدن من زعماء القبائل المجاورة ، وتوجهها باتجاه استيحاء مآثر الادباء والشعراء العرب في القرون الوسطى بالترديد أو بالتقليد . وسجلت لنا تراجم الأدباء ومجاميعهم الأدبية نماذج عديدة على ما كان يدور في تلك الاجتماعات الاسبوعية المنظمة من موضوعات ثقافية عامة ومطارحات فكرية . وفي منتصف القرن التاسع عشر اخذت هذه المجالس تشكل ما يشبه أن يكون جمعيات ادبية قومية الاتجاه ينشد فيها الشعر الذي يتغنى بمآثر العرب ، ويدعى فيها لى العمل على استعادة مجدهم ، وتنتقد الحالة التي آلت اليها بلادهم بسبب تسلط الاجانب على مقدراتها [18]. والواقع أن هذه الاجتماعات كانت تمثل مجالاً ملائماً لطرح أكثر الآراء جدة في مجال الوعي القومي وأشدها خطورة في مجالس العمل السياسي بوجه عام . صحيح أن ما كان يدور في هذه المجالس لم يكن بعيداً عن الحياة العامة في المدن في الحقب السابقة وانه كان يمثل روح التجمعات والتكتلات العفوية التي عبرت خلال تلك الحقب عن احساس طبيعي بالتميز القومي ضمن الإطار العثماني ، إلّا أن المهم هنا هو ما شهدته تلك الاجتماعات المستمرة من طرح جديد لجوهر المسألة القومية ، وهو سيادة العرب ، لا سيادة اسرة أو فئة معينة منهم على بلادهم ، بوصفهم وحدهم اصحاب الحق التاريخي في تلك السيادة . فكان طبيعياً أن تتطور تلك المجالس إلى جمعيات معروفة الاعضاء ذات اهداف محددة تضم اولئك المثقفين الذين جمعتهم احاسيس ومشاعر قومية واحدة .

- ٤ -

ورغم تشابك عدة روافد خلال النصف الاخير من القرن التاسع عشر وما ادى كل منها - من ناحيته - إلى تطور ملموس في الوعي القومي العربي فإن ظهور التنظيمات المحلية

= عشر ، » كلية الفقه (النجف) ، العدد ٢ (١٩٨٣) ، ص ٦٨١ - ٦٨٤ .

(١٨) عماد عبد السلام رؤوف ، الحياة الاجتماعية في العراق ابان عهد المماليك (القاهرة ، ١٩٧٦) .

ذات الطابع القومي في المدن بقي اكثر تلك الروافد بروزاً وتأثيراً على الناحية الفكرية والمبدئية ، واقوى اسهاماً في معالجة مفردات ذلك الوعي ومسائله . ومع أن عدداً من الجمعيات قد اعلن عن اهداف وغايات مختلفة ، مثل تشجيع الأدب والخطابة وتهذيب الناشئة وترويج الاخلاق الكريمة واحياء الكتب القديمة ، إلى غير ذلك ، فإن الدراسة المدققة لأمثلة مختلفة من هذه الجمعيات تظهر أن جلها كان يخفي وراء اهدافه تلك اهدافاً قومية عربية غير معلنة ، ويعتمد على نشر الثقافة العربية ، والتمسك باللغة العربية والتربية القومية وسائل للوصول إلى تلك الأهداف ، بينما اتسمت اعمال جمعيات قومية محلية بالطابع السياسي الصريح ، بل كان لبعضها اجنحة عسكرية وتشكيلات سرية خاصة ، وبذلك خرجت من نطاق « الجمعية » إلى نطاق « الحزب » وإن كان التعبير الرسمي الشائع آنذاك لا يفرق بين المصطلحين(١٩) .

ويلاحظ أن معظم هذه الجمعيات كان يحمل اسماء المدن التي يقيم فيها اعضاؤها كجمعية بيروت الاصلاحية ، وجمعية احرار حمص ، وجمعية البصرة الاصلاحية ، أو إلى البلد على اكثر تقدير ، كالجمعية العلمية السورية ، أو تشير إلى معان أو اهداف اصلاحية عامة ، كالنادي الوطني العلمي ، وجمعية تهذيب الناشئة . بل أن بعض الجمعيات لم تعرف لها اسماء اصلاً ، كالجمعية التي زاولت نشاطها سراً في بيروت ، وتلك التي كشف عنها النقاب في طرابلس الغرب في سبعينات القرن التاسع عشر . ومثلما يكتنف الغموض حقيقة هذه الجمعيات المحلية فثمة نقص فادح في معلوماتنا عن دورها في تطور الفكر القومي واغنائه . وما تخلف عن نشاطاتها من نصوص سياسية وادبية محدود لم يصل إلينا منه إلا القليل . وتبرز قصيدة ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦م) كأحد اكثر الشواهد قوة في دراسة الجو السياسي الذي عبرت عنه أولى الجمعيات العربية في لبنان ، وهي الجمعية العلمية السورية التي كان مثقفون عرب ينتمون إلى أديان مختلفة قد أسسوها سنة ١٨٥٧ . تبدأ القصيدة(٢٠) أبياتها بدعوة العرب الى اليقظة والانتباه لما يحيق بهم من اخطار . ولعل هذا هو أول استخدام

---

(١٩) ان لفظة « جمعية » هي التي كانت تطلق على الاحزاب السياسية في أواخر العصر العثماني ، وهذا اللفظ لا يفرق بين الجمعيات السياسية والجمعيات الثقافية والخيرية . . . الخ . وتفسير ذلك أن هذه الأحزاب اتسمت عند انشائها بقلة عدد اعضائها لأنها كانت تضم النخبة المثقفة فقط ، وهي قلة قليلة في المجتمعات العثمانية آنئذ ، وبهذا فانها لا تختلف من حيث الشكل عن الجمعيات الأخرى غير السياسية . أما لفظة « حزب » فقد وردت في القرآن الكريم للدلالة على فريق متكامل العقيدة والقيادة ، وهو ما لم يكن منطبقاً على معظم التنظيمات السياسية في تلك المرحلة . ولذا فقد كان استخدامها أقل من اللفظة السابقة ، ولم تطلق إلاّ على عدد محدود من تلك التنظيمات . ولكن هذا الوضع تغير عندما اخذت الجمعيات السياسية توسّع من قواعدها الجماهيرية ، وتحدد مسارها السياسي والفكري ، وعند ذلك اخذت لفظة « حزب » تسود في مجالات التنظيم السياسي . انظر : عماد عبد السلام رؤوف ، « نشأة التنظيمات السياسية العربية في آخر العصر العثماني ، » **دراسات في التاريخ والآثار** (بغداد) ، العدد ٢ (١٩٨٢) ، ص ١٥٢ .

(٢٠) أحمد عزت الأعظمي ، **القضية العربية : اسبابها ، مقدماتها ، تطورها ونتائجها** (بغداد : مطبعة الشعب ، ١٩٣١ ـ ١٩٣٤) ، ج١ ، ص ٤٣ ـ ٤٨ .

لمصطلح « اليقظة » في تاريخ العرب الحديث . وتشير إلى عدم جدوى التعلق بالآمال التي طالما راودت الاجيال السابقة بشأن امكان تحقيق ما تصبو إليه نفوسهم ، دون توضيح لطبيعة تلك الآمال ، وهل هي السيادة أو القوة مثلاً ؟ وإن الأولى اغتنام الفرصة المواتية التي ضنت بها الحقب . ولا تشير القصيدة إلى ماهية هذه الفرصة ، وإن كانت أبيات أخرى تالية تربط بينها وبين كون العرب (الفئة الكبرى) . ويبدو أن في تلك الاشارة تلميحاً إلى اختلال التكوين العنصري في الدولة العثمانية بعد فقدانها معظم ممتلكاتها الأوروبية . وتنعى القصيدة على العرب تفرقهم ، وتتهم العثمانيين بأنهم السبب في ذلك . وكان عبد الغني آل جميل قد سبق إلى الاحساس بهذه المسألة ، ولكنه لم يجعلها من مسؤولية العثمانيين كما لمح إلى ذلك اليازجي . ومن المحتمل أن يكون وضع لبنان الطائفي هو الذي حمله على هذه الدعوة . وتؤكد القصيدة ان العرب هم اصحاب أرضهم ، أي اصحاب السيادة فيها . ومع ذلك فهم يخضعون إلى هيمنة الأجانب ، وهم عنده الاتراك ، وفي ذلك اشارة مهمة إلى فكرة السيادة القومية . وتذكّر القصيدة العرب بماضيهم الأغر وما فيه من رفعة وسؤدد ، وما آل إليه أمرهم في عهد الترك من انعدام الهوية القومية (لا وجود ولا أسم ولا لقب) . وتتجلى نتيجة ذلك الجدل بظهور الهدف السياسي للقصيدة ، عندما تنعى على العرب عدم ايجادهم الدولة التي يشتد بها أزرهم . ويختتم اليازجي قصيدته بدعوة صريحة إلى اعلان الثورة المسلحة في (كل قاع) أي في كل بقعة من البلاد (دون تحديد لها) ، ثورة يختلط فيها صوت السيوف باصوات قذائف البارود . ومع أن فكرة الكفاح المسلح من أجل قيام دولة عربية تعيد مجد العرب الماضي لم تكن جديدة تماماً ، كما رأى معظم من أرخ للحركة القومية ، وإنما سبقه اليها عبد الغني آل جميل في العراق قبل نحو عشرين عاماً ، إلا أن قصيدة اليازجي جاءت اكثر عنفاً ووضوحاً في القول . وسرعان ما تبلورت هذه الأفكار بعد أقل من ربع قرن في اول برنامج سياسي محدد ترفعه جمعية عربية ، نحو سنة ١٨٧٥ ، وكان اليازجي عضواً فيها[٢١] . فلقد نددت هذه الجمعية التي اتخذت بيروت مقراً لنشاطاتها ـ كما ندد اليازجي ـ بالحكام الاتراك ، ودعت إلى استعادة مجدهم التالد ، وعرّضت بانتحال السلطان (العثماني) للخلافة واصفة اياه انه اغتصاب لحق العرب ، ولكنها لم تشر إلى أن من أهدافها استعادة تلك الخلافة مثلاً . واتهمت الأتراك صراحة بمخالفتهم شريعة الإسلام ، لكن البرنامج لم يعد بتطبيق هذه الشريعة على النحو الأفضل ، الأمر الذي يبعث على الظن بأن الجمعية حاولت استثارة الشعور الديني الإسلامي في الدعوة إلى الفكرة القومية نفسها ، وهي محاولة تكررت فيما بعد بقوة حتى اتخذها الشريف حسين سنة ١٩١٦ مبرراً لثورته التي استهدفت بناء دولة عربية مستقلة . والواقع أن هذه الفكرة سياسية تماماً ، ولا تمثل شيئاً من الفكر القومي لأنها تفترض أنه إذا كان الاتراك يحترمون الشريعة ولا يخالفونها فإن سيادتهم على العرب تكون مقبولة ، مع انه لا علاقة في منظور القومية بين أن يكون الأتراك أتقياء ، وان تحقق العروبة ذاتها بتكوين دولتها على ارضها القومية . وتزداد الصورة وضوحاً حينما تطالب الجمعية باخطر مطالبها

---

(٢١) انطونيوس ، يقظة العرب : تاريخ حرب العرب القومية ، ص ١٥٤ .

واهدافها ، وهو : منح سوريا الاستقلال متحدة مع جبل لبنان . بيد أنها لا توضح تماماً ما إذا كان ذلك الاستقلال كاملاً ، أم هو نوع من الاستقلال الذاتي الذي طالبت به جمعيات عربية اخرى فيما بعد . واغلب الظن انه نوع من الأخير . فالاستقلال هنا هو « منحة » يُطالَب المانح بابدائها ، وهو ما تؤكده الأهداف الثلاثة الباقية من البرنامج : الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في البلاد ، ورفع الرقابة التي تحدّ من حرية التعبير ونشر التعليم ، ثم المطالبة باستخدام القوات المجندة داخل البلاد وحسب . فهذه الأهداف « مطالب » للشعب من حكومته ، ولا تعني التخلي عن وجود مثل هذه الحكومة أصلاً . فهل كان هذا هو شكل الدولة التي طالب بها إبراهيم اليازجي في الجمعية السورية قبل عقدين من السنين ؟ لقد نادى اليازجي بدولة تشد أزر العرب وتمثلهم . اما الجمعية فقد قصرت هدفها على دمج لبنان بسوريا ، أو أنها جعلته هدفها الأول على افضل تقدير . فما الذي حدث بين التاريخين ؟ هنا علينا أن نتذكر بأن هدف توحيد القطرين لم يظهر إلاّ بعد سنة ١٨٦٠م ، أي بعد أن ادت فتنة ذلك العام إلى قيام نظام حكم مستقل ذاتياً في جبل لبنان تحت اشراف وضمانة الدول الأوروبية . ويرى بعض المسؤولين البريطانيين أن الجمعية كانت تعرب عن رغبة السوريين في أن يكون وضعهم السياسي مماثلاً لسكان جبل لبنان الذين يتمتعون بالاستقلال الذاتي . ويمكننا القول بأن الجمعية ، وما تمثله من تيار فكري عمّ بعض الأوساط الاجتماعية ، كان يتلخص في انشاء دولة عربية موحدة في بلاد الشام لا أن تكون بلاد الشام جزءاً من دولة عربية موحدة . ولا نشك في أن هذا هو السبب وراء اتهام السلطات العثمانية وإليها في دمشق مدحت باشا بنشر منشورات الجمعية سعياً منه لانشاء مملكة في بلاد الشام يتوارثها ابناؤه من بعده كما فعل محمد علي في مصر[٢٢] ، وهو نفس الاتهام الذي وجه في اثناء الحرب العالمية الأولى إلى الوالي العثماني جمال باشا ، وكأن تلك الاتهامات كانت تعبيراً عن احساس اخذ يداهم السلطات المذكورة بأن انفصال بلاد الشام عنها قد ينذر باقامة نظام مستقل فيها ، أكثر من أن يؤدي إلى ادماج تلك البلاد في الإطار العربي العام . لقد كان محمد علي اقليمياً في تفكيره ـ وربما ذاتياً ـ ولكن مشروعه كان ذا آثار قومية بعيدة ، وأما ذلك التيار فتفكيره قومي تماماً . ولكن آثار مشروعه السياسية كانت اقليمية إلى حد كبير ، وهو الأمر الذي ادى إلى أن تثري تلك الجمعيات الفكر القومي باضافات مهمة ، إلا أنها تعجز ـ في الوقت نفسه ـ عن تقديم الطريقة التي يمكن بواسطتها توحيد الأمة كلها . والمشروع السوري الوحيد الذي قدمته ، جاء من شمالي بلاد الشام ، وبالتحديد حلب ، وكان يدعو ـ منذ منتصف القرن التاسع عشر ـ إلى إقامة دولة عربية واستقدام احد اشراف مكة لرآستها[٢٣]، وهو المشروع

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .

(٢٣) جاء في تقرير بعث به السيد ج. هـ. سكين (Skene) قنصل بريطانيا في حلب إلى السفير البريطاني في الآستانة في ٣١ تموز / يوليو ١٨٥٨ : « يظهر أن السكان المسلمين في شمالي سوريا تدغدغ افئدتهم احلام جميلة بالانفصال عن الامبراطورية العثمانية ، وباقامة دولة عربية على رأسها شريف من اشراف مكة » . أنظر : زين نور الدين زين ، نشوء القومية العربية : مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية ـ التركية (بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦٨) ، ص ١٩٨ .

نفسه الذي تردد بقوة قبيل نشوب الحرب العالمية الأولى وفي اثنائها . وعلى أية حال فإن السرية البالغة التي احاطت بعمل الجمعيات التالية حالت دون تبين ملامح ذلك التيار بوضوح . ففي حلب ألّف رهط من ابنائها « جمعية النشأة التهذيبية » سنة ١٩٠٧ وكان اسمها لا يحمل اية صبغة سياسية قومية . ولكن يبدو أن هذا كان في الظاهر فقط ، لأن الجمعية اعتمدت على العمل السري المتكتم في نشاطاتها ، ولم تظهر إلّا بعد إعلان الدستور العثماني سنة ١٩٠٨ إذ عقدت الاجتماعات للتحريض على انشاء الجمعيات لبث روح الرقي العلمي والأدبي ، إلّا أن اهدافاً كهذه لم تكن تمثل غايات الجمعية الحقيقية لأنها لا تستدعي سرية العمل بأية حال . وفي حمص اسس بعض ابنائها « جمعية احرار حمص » بهدف تخليص البلاد من الادارة العثمانية واصدار جريدة سرية . وأما بيروت فقد شهدت في سنة ١٨٨١ انشاء جمعية عربية قومية تدعى « حفظ حقوق الملة العربية »[(٢٤)] ، وهي اول جمعية تحمل اسماً قومياً ، لا محلياً أو عاماً مجرداً ، ويسجل ظهور هذه الجمعية استخدام مصطلح « الملة العربية » كمرادف للأمة العربية ، وبديلاً عن استخدام لفظة « العرب » مطلقاً ، الأمر الذي يدل على نمو الاحساس بوجود « جماعة » أو « هيئة » عربية متميزة لها من الحقوق ما يستوجب حفظه . وقد نشرت الجمعية بيانات موجهة الى الأمة العربية تدعوهم فيها إلى الاتحاد والمطالبة بالحقوق القومية ، وكانت تتميز بسعة افقها القومي ونفي الصفة الاقليمية . وبلغ من انتشار هذه الجمعيات العربية أنه ما أن قارب القرن التاسع عشر نهايته حتى كانت لا تكاد تخلو مدينة من مدن سوريا ، وحتى القرى في لبنان ، منها . وكان معظمها يتستر وراء التعليم والخطابة في نشر آرائه ومبادئه .

أما مصر فإن الانتكاسة العنيفة التي منيت بها تجربة محمد علي لم تحل دون تبلور وعي قومي سياسي في اذهان شرائح جديدة من المثقفين المصريين . فبعد أن انسحبت مصر من بلاد الشام سنة ١٨٤٠[(٢٥)] وتوجهت في عهد اسماعيل إلى فتح اقاليم السودان لاح لأولئك المثقفين المعنى القومي لهذا الفتح ، ولاحظوا ـ بوضوح ـ انه لم يكن « توسعاً » من نوع ما كانت تفعله دول غير عربية ، كدول اوروبا مثلاً ، أو الحبشة على الأقل ، وإنما كان توحيداً لاقطار تجمع بينها حضارة هي الحضارة العربية ، وادماجاً لغصنين من اغصان شجرة واحدة هي الأرومة العربية . اليس هذا ما عبّر عنه رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) حين فسّر سبب تقبل أهل السودان للادارة المصرية بان « اكثرهم قبائل عربية . . وجميع أهلها ما عدا بعض الجبال لسانهم عربي فصيح ، إذ أن جلّهم من نسل العرب المنتجعة القبائل قديماً ، يحفظون احسابهم وانسابهم ،

---

(٢٤) جرجي زيدان ، **تاريخ آداب اللغة العربية** ، ٤ج (بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٧) ، ج٤ ، ص ٤٣٥ .

(٢٥) ومع ذلك فقد قيل أن اسماعيل باشا خديوي مصر كان يريد ان يكوّن امبراطورية عربية تضم كريت وسوريا وجزءاً من شبه الجزيرة العربية . انظر : أحمد عبد الرحيم مصطفى ، **علاقات مصر وتركيا في عهد الخديوي اسماعيل ، ١٨٦٣ ـ ١٨٧٩** ، سلسلة المكتبة التاريخية (الاسكندرية : دار المعارف ، ١٩٦٧) ، ص ١٩ .

وفيهم كمال الاستعداد وذكاء الفطنة »[٢٦] فإذا ما انتظمت ادارة ذلك القطر ، صارت هي وديار مصر في العمار (أي الحضارة) كالتوأمين ، وفي ايناع الاثمار صنوين ، حتى ينشد لسان حالهما :

نحن غصنان ضمنا عاطف الوجد جميعاً في الحب ضم النطاق
في جبين الزمان منك ومني غرة كوكبية الانفلاق »[٢٧]

إنه إذن توحيد لقطرين عربيين جمعت بينهما العاطفة والحضارة الواحدة . فما هي هذه العاطفة ، إن لم تكن العاطفة القومية ، وما تلك الحضارة إلّا أن تكون الحضارة العربية. ونلاحظ أن هذه الافكار لم تعد ـ كما كانت في عهد محمد علي ـ أفكار قائد يطرحها على مسامع الشعب والقناصل الأجانب ، وإنما غدت الآن ـ بعد ربع قرن ـ طروحات لفئة مثقفة ومؤثرة من الشعب نفسه ، مثّلهم الطهطاوي أولاً ثم عبد الله بن النديم وعلي يوسف وغيرهما فيما بعد . والمهم اننا نلمح في افكار الطهطاوي شيئاً من التمييز بين القومية العربية ، وهي عنده اللغة والاثنية ، والدولة العربية التي تضم في نطاقها البلدان التي تتمتع بالحضارة العربية . وبما أن هذه الدولة هي نفسها الدولة المصرية في عهده فقد كان واضحاً لديه أن مصر ستكون قاعدة حركة توحيد البلدان العربية الاخرى ، وما السودان إلّا أول تلك البلدان . أما البلدان الأخرى فإن الأحداث التالية دلّت على أن فكرة انضمامها إلى الدولة المقبلة كان الجزء المتمم لهذا المشروع . ان جعل « حسن الادارة » و« الاستقامة » سبباً في قيام تلك الدولة يؤكد انه لا يمكن لها إلّا أن تكون دولة متحررة من أية هيمنة اجنبية ، وان تكون سلطتها ذات مضمون ايجابي . ومعنى هذا انه لا (وحدة) دون (حرية) و(عدالة اجتماعية)، وهي معان سيشهد ارتباطها تأكيدا اقوى لدى قادة أول تنظيم شعبي تأسس في مصر سنة ١٨٧٦ هو ما عرف بـ (الحزب الوطني).

ورغم أن هذا التنظيم الذي ضم أعدادا كبيرة من الضباط العرب في الجيش والعلماء الأزهريين والتجار لم يعلن عن تفاصيل برنامج سياسي محدد حول الموضوع الا أن تصوراً لمشروع اقامة دولة عربية مستقلة وموحدة وشعبية كان واضحا لدى قادة الحزب منذ البداية. يقول محمود سامي البارودي أحد أبرز أولئك القادة ومن أكثرهم ثقافة «كنا نرمي منذ بداية حركتنا الى قلب مصر إلى جمهورية مثل سويسرا، وعندئذ كانت تنضم الينا سوريا، ويليها الحجاز. ولكننا وجدنا العلماء لم يستعدوا لهذه الدعوة لأنهم كانوا متأخرين عن زمنهم، ومع ذلك سنجتهد في جعل مصر جمهورية قبل ان نموت»[٢٨]. ويلاحظ أن البارودي لم يقل بضم سوريا والحجاز إلى مصر، وانما قال: تنضم الينا. . . ، ومعنى هذا أنه كان أكثر ثقة بوعي الشعب العربي في بلاد العروبة بالوحدة هدفا مشتركا له. وينم تقديمه لانضمام سوريا على الحجاز عن فهم سليم لجغراسياسية المكان

---

(٢٦) الطهطاوي ، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي ، ج١ ، ص ٤٥٢ .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٤٦٢ .

(٢٨) احمد عبد المعطي حجازي ، رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر : دراسة ووثائق (بيروت : دار الآداب ، ١٩٧٩) ، ص ١٨٢ .

ومكامن القوة والضعف فيه. كما يدل اتهامه العلماء بالتأخر عن فهم هذا الهدف على ايمانه العميق بتقدميته، وإن البدء بتنفيذ أول الخطوات اليه، وهو تحويل مصر الى جمهورية، أمر ممكن في خلال حياة جيل واحد. ومن المؤكد أن مشروعا كهذا لم يكن وليد أفكار رجل واحد، وإن كان البارودي قد أحسن التعبير عنه، وإنما هو مشروع الحزب الوطني كله، وقد توضحت معالمه في اثناء الثورة العرابية سنة ١٨٨١/ ١٨٨٢ بوصفه هدفها النهائي الشامل. وقد لاحظ كرومر أن الهمس زاد بعد مظاهرة أيلول التي قام بها الجيش بزعامة قادة العرابيين «عن قيام حركة سرية ترمي الى انشاء دولة عربية من مصر وسورية»(٢٩).

- ٥ -

إن من الصعب تحديد حجم ما تركته هذه الحركة من آثار في تطور الوعي السياسي للنخبة العربية في نهايات القرن التاسع عشر دون التطرق الى طبيعة ما ارتبط بها، أو تأثر، من تنظيمات سياسية عربية معاصرة، وما ولدته من اصداء فكرية قوية في بلدان عربية مختلفة. ففي طرابلس الغرب التف نفر من المثقفين العرب في حدود عام ١٨٨٢ حول زعامة أحد رجال الثورة العرابية ممن ساهموا في نشر افكارها في الصحف التي اصدرها، ثم غادر مصر بعد انتكاس الثورة الى مدينتهم. ولقد قام هذا الثائر بتشكيل أول تنظيم سري معروف في ليبيا آنذاك. ورغم غلبة الطابع الاسلامي العام على اهدافه المعلنة، إلا ان التنظيم اعتمد - في حقيقة الأمر - على التثقيف الجماعي السري والعمل العسكري وسائل لتحقيق أهداف له غير معلنة. وكشفت وثائق محاكمة أفراد هذا التنظيم عن بعض تلك الأهداف. فإذا بها تقترب من أهداف الحزب الوطني في مصر ومنطلقاته القومية اقترابا شديدا. ويتمثل هذا التقارب في السعي من أجل «اجتماع العرب لاقامة دولة عربية»(٣٠) وذلك بتثقيف الضباط العرب في الجيش وكسبهم للحركة الوطنية كأداة للتغيير السياسي، والمطالبة بتسليح الشعب (تكثير الجمعيات الوطنية) وتنظيمه تنظيما سريا متقنا (تحليف افراد الجمعيات المزبورة على عدم افشاء أسرارهم ومذكراتهم الخفية) وتهيئته لمواجهة أخطار الاستعمار البريطاني والفرنسي، والسعي لبث الوعي القومي العربي بحيث «لا يدخل تركي بهذه الولاية» وجعل من شروط العضوية الغيرة على الوطن، و«الجنس» أي القومية، واللغة، وأكد سيادة الشعب على أرضه القومية (ان البلاد بلادكم ليست بلاد الدولة) . وتطلعت الجمعية إلى الانتشار بفتح فروع لها في انحاء البلاد ، وحاولت ان تستميل الى افكارها زعماء (الطوارق) في الصحراء الغربية ، وان تكسب إلى تنظيمها « أرباب الحرف والصنايع » ، فضلاً عن اهتمامها بجناحها العسكري الذي يضم الضباط الموجودين في طرابلس والتواصل المستمر بأفكار الكتاب في مصر وسوريا

---

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .

(٣٠) محمد عثمان السنوسي ، الرحلة الحجازية ، تحقيق علي الشنوفي (تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٨) ، ج١ ، ص ٣٣٦ .

عن طريق الاطلاع على الصحف العربية الصادرة هناك واتخاذها مادة للتثقيف في اجتماعات الجمعية السرية[٣١] .

وتلفت دعوة الجمعية لايجاد اتصال لها بالسودانيين انتباه مؤرخ الحركة القومية الحديثة . ففي السنوات التي شهدت مولد هذا التنظيم واستقراره كان السودان يعيش احداث الثورة المهدية بما كانت تعنيه من ابعاد سياسية وفكرية واجتماعية مهمة ، ورغم موقف قوات الثورة السلبي من القوات المصرية الرسمية في انحاء السودان (وبخاصة بعد فشل الثورة العرابية وهيمنة بريطانيا على الادارة المصرية) فإن دعوة الجمعية عكست موقف فئات غير قليلة من المصريين ، وربما غيرهم من العرب ، في احداث تنسيق أو تعاون بين بقايا العرابيين في مصر ورجال الثورة في السودان من أجل مقاومة الاستعمار الأوروبي[٣٢] . ولعل ابرز دعاة هذا اللقاء الثائر احمد العوام احد رجال الثورة العرابية والمدافعين عنها . فلقد دعا بصراحة إلى اعلاء السيادة العربية ، وإلى نبذ السيادة العثمانية لأنها غير عربية اصلاً ، وتصور الثورة المهدية على أنها الضوء الجديد للوجه العربي الذي سيطمس الوجه التركي العثماني[٣٣] .

استمر عدد هذه التنظيمات العربية المحلية بالتزايد ، ونشاطها بالتنامي والتعاظم حتى بعد الانقلاب الدستوري في تركيا سنة ١٩٠٨ وخلع السلطان عبد الحميد سنة ١٩٠٩ ، إذ لم ينه انبثاق الجمعيات والاحزاب القومية العامة (التي تمثل في نشاطها بلداناً عربية عدة) حركة هذه التنظيمات العربية المحلية ، وإنما تزامنت الحركتان ، وتعاونتا إلى حد الاندماج احياناً لتحقيق هدف مركزي واحد يتمثل في حكم ذاتي قومي للعرب ضمن اطار لا مركزي عثماني . ثم تحول بعضها ، ولا سيا في اثناء الحرب العالمية الأولى ، إلى فكرة الانفصال النهائي عن جسم الدولة المركزية . ولعل اكثر الدعوات تعبيراً عن هذا الاتجاه هو ما دعت اليه « لجنة الاصلاح » التي تأسست في بيروت سنة ١٩١٢ . وليس لدينا من المعلومات ما يشير إلى تطوير احدثته اللجنة في الفكر القومي آنذاك ، أو إضافة محددة اضافتها اليه . والظاهر أنها لم تفعل شيئاً من ذلك ، إذ لم تعن اللجنة باصدار المنشورات والاعمال السياسية أو الأدبية التي يمكن أن يستدل بها على تلك الناحية . والوثيقة الوحيدة التي نشرتها الجمعية

---

(٣١) عثر احمد صدقي الدجاني على محاضر التحقيق الخاصة بهذا التنظيم في ليبيا ونشرها . انظر : أحمد صدقي الدجاني ، **بدايات اليقظة العربية والنضال الشعبي في ليبيا ، ١٨٨٢ - ١٩١١** (بيروت ، ١٩٧٧) ، ص ١٤ وما بعدها .

(٣٢) انظر: ضرار صالح ضرار، **تاريخ السودان الحديث** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، حيث يقول: « وكان الشعب المصري ، وخاصة في الصعيد ، ينتظر قدوم المهدي اليهم للانضمام في جنده والتعاون معه على طرد الانكليز من مصر مؤمنين برسالته ، وبأنه القوة الوحيدة التي تستطيع أن تقف ضد البريطانيين وتطردهم من البلاد » .

(٣٣) ابراهيم شحاته حسن ، **مصر والسودان ووجه الثورة في نصيحة احمد العوام : دراسة مقارنة في الأصول التاريخية للثورتين العرابية والمهدية واتجاهات الفكر الثوري في عهدهما** (الاسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٧١) ، ص ٢١٣ .

سنة ١٩١٣ كانت برنامجها الذي يحتوي على تصورها المستقبلي لشكل الدولة العثمانية ، وفيه بعض الخطوات المقترحة من اجل « وضع مبدأ الاستقلال الذاتي على أسس اللامركزية »[٣٤] موضع التنفيذ . على أن علينا ان نلاحظ بأن معنى « الاستقلال الذاتي » هنا ليس له علاقة باستقلال « الأمة العربية » وإنما هو استقلال كل ولاية بحدودها آنذاك في إدارة بعض أمورها المحلية ، إذ ليس في البرنامج أي تصور لعلاقة افقية خاصة تجمع بين الولايات العربية في الدولة ويكون من شأنها التوصل إلى « سياسة قومية » مشتركة ، ولو ضمن إطار الدولة المركزية ، وإنما هناك تأكيد لنوع العلاقة الرأسية التي تربط كل ولاية بحكومة تلك الدولة . ومعنى ذلك أن واضعي البرنامج لم يفكروا في اقامة مملكة عربية ، أو حتى نظام عربي موحد ، ضمن الاطار العثماني العام ، على غرار النموذج النمساوي ـ المجري الذي قيل انه كان موضع تأثر بعض الجمعيات العربية ، وأقصى ما طالبوا به من حقوق هو إدارة محلية ، بلدية ومالية مستقلة ، ونظام تجنيد يكفل أن لا تكون خدمة المجندين ، في حالة السلم ، خارج حدود ولايتهم ، وأن تكون اللغة العربية اللغة الرسمية إلى جانب اللغة التركية . أما ما عدا ذلك من شؤون السياسة الخارجية ، والدفاع ، والمواصلات العامة ، والاقتصاد الوطني فتبقى من اختصاصات الدولة المركزية . ويشبه هذا النظام المقترح إلى حد لافت للانتباه الولايات المتحدة الامريكية ، ويبدو أن واضعي البرنامج تأثروا بدستور الاتحاد الفيدرالي الامريكي بوصفه الصيغة الاكثر واقعية لعلاقات متوازنة ومحددة بين سلطة الدولة المركزية وسلطة كل ولاية من ولاياتها ، مع أن هذا الاتحاد ليس ـ بالطبع ـ اتحاداً بين قوميات ، ولا تعاني الولايات المتحدة من « مسألة القوميات » كما كانت تعاني منها الدولة العثمانية . وبالتأكيد فإنه ليس لأية ولاية او ولايات امريكية طموحات قومية ، خلافاً لما هو الحال لدى الشعب العربي الذي يعيش شطر منه تحت السيطرة العثمانية ، بينما يعيش الشطر الآخر تحت وطأة الاحتلال الاجنبي لعدد من الدول الأوروبية . ونعتقد بأن اختيار مصطلح (الولايات المتحدة) مقابلاً لنوع النظام القائم في امريكا جاء انعكاساً لتصور عربي شاع في فترة الصراع بين فكرتي المركزية واللامركزية في أواخر القرن التاسع عشر لامكان قيام دولة عثمانية تحل فيها مشكلة الحقوق القومية ، أو حقوق الولايات على الأقل ، وفق قواعد شبيهة بالدستور الامريكي ، في حين كان مصطلح (البلاد المتحدة) هو السائد يوم لم تكن مشكلة اللامركزية الادارية قد طرحت على بساط البحث بعد[٣٥] .

ويمكننا أن نعد برنامج لجنة الاصلاح في بيروت نموذجاً لعدد من الجمعيات المحلية التي ظهرت في أكثر من مدينة عربية في الفترة التي تلت الانقلاب الدستوري العثماني سنة ١٩٠٨ . وعلى العموم فإن اهتمام هذه الجمعيات بالجانب الفكري من العمل القومي ظل محدوداً للغاية ، بينما تركز معظم جهودها على كيفية ممارسة العرب في ولاياتهم حقوقهم القومية

---

(٢٤) انطونيوس ، يقظة العرب : تاريخ حرب العرب القومية ، ص ١٨٩ .

(٣٥) الكنز المختار في اكتشاف الأراضي والابحار (مالطة ، ١٨٣٣) ، ص ١١٤ ـ ١١٥ .

بصورة عملية ضمن اطار الدولة العثمانية . ومن تلك الجمعيات مثلاً : الجمعية التي أسسها بعض المثقفين في البصرة كفرع من حزب الحرية والائتلاف العثماني سنة ١٩١١ ، والنادي العلمي في بغداد سنة ١٩١٢ . على أن لنا أن نلاحظ ان الجمعيات القومية في العراق كانت تعطي الحقوق القومية بعداً اجتماعياً خاصاً . فليست هذه الحقوق مجرد اعتراف باللغة العربية لغة للادارة والتعليم وإدارة بلدية ذاتية ، كما وجدنا في برنامج لجنة بيروت ، وإنما هي مزيج متوازن من المبادىء القومية والحرية الاجتماعية . ويكشف برنامج فرع الحرية والائتلاف البصري عن اقتران قوي بين العروبة والحرية والعدالة . فلا حقوق قومية دون أن يمارس سكان الولاية حقوقهم الديمقراطية أولاً في اختيار ممثليهم في مجلس الولاية ، ودون أن يكون هذا المجلس هو صاحب السلطة العليا فيها ، ليقوم بالاصلاحات الاجتماعية مثل تأسيس المدارس واستغلال الأنهار في الري ومد خطوط السكك الحديد والتعدين وفتح الطرق ومد الجسور وتأسيس مخازن لغلات الزراعة وتأسيس غرف تجارية وفتح معارض صناعة ومستشفيات ودور للايتام ووضع الأراضي الاميرية بتصرف المجلس المنتخب ليوزع ما يتبقى - بعد تنفيذ المشاريع العامة - على الفلاحين .

ورغم أن برنامج الجمعيات وأدبياتها خلت من أي تصور لقيام نظام عربي متميز ضمن الاطار العثماني تندمج فيه الولايات العربية ليعبر عن الشخصية العربية الواحدة فاننا نلمح - مما نشره اعضاؤ ها من مقالات في الصحف - اسهامها في تعميق الوعي القومي بتناولها بعض القضايا الفكرية الاساسية بالتحليل ، كقضية الفهم العربي المعاصر للمرحلة الجاهلية في حياة الأمة ، وعلاقة العروبة بالحرية ، وتأكيدها مفهوم « الأمة العربية » والبحث في خصائص شخصيتها المستقلة . ففي مقالة كتبها احد القوميين العاملين في جمعية الحرية والائتلاف البغدادية لاحظ اننا « إذا حللنا آداب العرب في جاهليتهم وفي تاريخهم الجامع لمعتقداتهم واخلاقهم وعاداتهم وعنعناتهم وأذواقهم وحياتهم الاجتماعية من وجه عام ، وانتهينا إلى مناقب الابطال والعلماء وانتقلنا إلى بواعث حروبهم المتواصلة التي امتدت احداها بين قبيلتين اربعين عاماً فإننا نجد من العناصر ما يجعلنا نعتقد بأن هذه الأمة لها نفسية تختلف عن نفسيات الأمم . . فهي حليمة ، وهي طاغية في آن واحد . . . ضئيلة في موقفها المتواضع ، وجبارة في مجامع العظمة والفخار ، لا تقيم على الضيم ، ولا تستكين ، ولا تخضع للسيطرة مهما كان نوعها ومصدرها حتى وان كان المسيطر من بني جلدتها . . وهذه النفسية هي التي صبغت حياة الاجيال منهم بالدماء بحيث لم تفارق باديتهم قعقعة السلاح إلاّ في الأشهر الحرم من كل عام . . وإذا ما اجتمعت هذه وصقلت واستحكمت حلقاتها فمن شأنها أن تبعث في النفوس غريزة الطموح إلى الحرية والاستقلال »(٣٦) .

ويلاحظ أن هذا التفسير الجديد للعصر الجاهلي جاء بعد محاولة ذات شأن قام بها - قبل نحو نصف قرن - مؤرخ بغدادي شهير هو السيد محمود شكري الألوسي في كتابه « بلوغ الأرب في احوال العرب » « الذي اراد به النصفة للعرب وهم الذين امتد باعهم في جميع الفنون ، وحسنت منا بهم الظنون ، غير أن مرور الأعصر والأعوام ادى بآثارهم الى الضياع ، وأودى بها في سائر البقاع » فكتب في

(٣٦) هليل الجابري ، الحركة القومية العربية في العراق (بغداد ، ١٩٧٨) ، ص ٢٦٣ .

فضلهم على غيرهم ، وبيان نسب من اشتهر من القبائل وذكر مساكنهم ، وتفصيل مجامعهم وإيامهم ومفاخراتهم وعلومهم وصنائعهم ومشاهير رجالهم في الجود والحلم والحكم والشجاعة والشعر والخطابة والطب . . إلخ . ولا نشك في أن عرضه المسهب لمآثرهم ونظمهم وإظهار ما لهم من مدنية وثقافة في ذلك العصر يمثلان ـ بحد ذاتها ـ مرحلة جديدة في (فهم) التاريخ القومي وإعادة تقويم له تردد صداها في الأدبيات القومية للكتّاب العراقيين حتى قيام الحرب العالمية الأولى(٣٧) .

- ٦ -

ويمكن القول أن اخطر الظواهر السياسية التي طرأت على الفكر القومي عند العرب في أواخر القرن التاسع عشر ، أو في العقدين الاخيرين منه على وجه التحديد ، ذلك التأكيد المتعاظم على دور النخبة بهدف التوصل إلى صيغة التنظيم القومي الواحد الذي يتجاوز إطار الجمعيات المحلية ذات الطابع القومي . وكان ذلك الاحساس ثمرة مهمة لمجموعة من العوامل الفكرية ـ الاجتماعية المختلفة التي أثرت في المجتمع العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر على أقل تقدير . وكان أديب اسحاق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٤) قد دعا إلى قيام « نفر من اولي العزم تبعثهم الغيرة والحمية على جمع الكلمة العربية فيتلافون احوالها قبل التلف ، متظاهرين متوازرين كالبناء المرصوص ، أو كصخور تلاحمت فصار ركامها جبلاً حصيناً لا تؤثر فيه العواصف ولا تضعضعه الزلازل » . واكد ضرورة عقد مؤتمر لزعماء الأمة « يتذاكرون فيه ويتحاورون » من اجل أن « تعود للعرب الضالة التي ينشدون ، والحقوق التي يطلبون »(٣٨) . وتصور عبد الرحمن الكواكبي مثل هذا المؤتمر وقد عقد في مكة سنة ١٨٩٨ معتمداً على خيال خصب ، وجعل خاتمة الاجتماعات الخروج بقانون لتأسيس جمعية تعليمية يتوضح هدفها في الدعوة الى خلافة عربية تقود العالم الإسلامي في نضاله من أجل التقدم والتصدي للاستعمار الأوروبي(٣٩) . ولكنه ـ مع ذلك ـ متردد في تحديد قاعدة ذلك التنظيم ، فهي مكة تارة وهي مصر تارة اخرى . ولاحظ كاتب فرنسي تجول في شمالي افريقيا وفي المشرق العربي سنة ١٨٨٣ إن فكرة جديدة آخذة بالتبلور هي القيام بعمل جماعي مدبر للتخلص من نير الاتراك(٤٠) . ولا شك في أن « عملاً جماعياً مدبراً » كهذا لا يكون إلّا بوجود « التنظيم الجماعي » نفسه . إلّا أن مثل هذا التنظيم لم يظهر ، على المستوى القومي العام ، إلّا بعد سقوط حكم السلطان عبد الحميد الثاني ، أي بعد نحو ثلاثين عاماً ، حين مثلت التنظيمات القومية المركزية ، من الناحية

---

(٣٧) عماد عبد السلام رؤوف ، التاريخ والمؤرخون العراقيون في العصر العثماني (بغداد ، ١٩٨٣) ، ص ٦٤ .

(٣٨) ناجي علوش ، الكتابات السياسية والاجتماعية لأديب اسحق ، جمعها وقدم لها ناجي علوش (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٨) ، ص ٣٢ .

(٣٩) عائشة الدباغ ، الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين (بيروت : دار الفكر ، [١٩٧٢]) ، ص ٢٠٣ و٢١٧ .

(٤٠) انطونيوس، يقظة العرب: تاريخ حرب العرب القومية، ص ١٨٤ .

النظرية على الأقل ، إرادة الأمة العربية كلها . وانتقلت بالحركة العربية إلى مرحلة خلق « الأداة » القومية التي يمكن أن تقود تلك الحركة . ولم يكن ممكناً الانتقال إلى هذه المرحلة إلاّ عن طريق العاملين التاليين :

أولاً : استفادة القوميين العرب من تجارب المرحلة السابقة التي تميزت بالعمل السياسي القومي على مستوى التنظيمات المحلية بتطويره إلى عمل سياسي عربي مشترك يتخذ من العاصمة ، أو احدى المدن الرئيسية ، مقراً لادامة المركزية ، بينما يمد فروعه في بلدان العروبة المختلفة . ويتضح من تتبع تراجم مؤسسي تلك التنظيمات المركزية ان معظمهم ممن عانى العمل التنظيمي في بلاده ، أو تأثر باسلوبه . بل أن كثيراً من الجمعيات العربية المحلية قد اندمج بالجمعيات العربية المركزية ناقلاً اليها خبرته وممارسته في العمل التنظيمي سواء أكان سريا أم علنياً ، أو أنه اعتبر نفسه فرعاً لها فلم يستلزم الأمر غير تغيير عنوانه .

ثانياً : استفادة القوميين العرب من تجاربهم في العمل السياسي القومي ضمن الاحزاب العثمانية المؤلفة آنذاك للمطالبة بالاصلاحات الشاملة للدولة . وأهم تلك الاحزاب جمعية الاتحاد والترقي . فقد نشطت هذه الجمعية في اجتذاب المنتسبين اليها من عناصر الامبراطورية المختلفة، وارسلت مفوضين من قبلها إلى المدن العربية لفتح فروع لها ، وانضوى عدد كبير من الزعماء القوميين العرب في تلك الفروع يحدوهم الأمل في اصلاح حقيقي للدولة يمنح الأمة العربية قدراً أكبر من الحرية والشخصية المستقلة . ولم تكتف الجمعية بذلك ، بل سعت إلى ضم الجمعيات العربية اليها ، وبذلت عدة محاولات في هذا السبيل . وقد اطلع القوميون العرب الذين انتسبوا إلى الجمعية على أساليب العمل الحزبي فيها وطريقة تنظيم الخلايا والمحافظة على سريتها ، ولاحظوا مدى الانضباط الحزبي لاعضائها واسلوب عملها في الجيش ، وكيفية اتصالها بفروعها في المدن البعيدة ، كما انهم اعجبوا بالانقلاب العسكري الذي دبرته الجمعية سنة ١٩٠٨ واعتبروه ثمرة طبيعية لعمل سري منظم . وعندما تكشفت للعرب نوايا جمعية الاتحاد والترقي الحقيقية ، وخاصة تلك التي ترمي إلى « تتريكهم » وطمس شخصيتهم ، تخلى معظمهم عن عضويته فيها . ولكنهم لم يتخلوا عن تجربتهم التي اكتسبوها من خلالها في العمل السياسي التنظيمي .

انتقل كثير من القوميين العرب بعد تركهم صفوف الاتحاديين الى العمل ضمن احزاب المعارضة العثمانية . وكانت هذه الاحزاب تتخذ من استانبول او باريس مقراً لها وتنشر فروعها في ارجاء الامبراطورية . وكانت تدعو - بشكل عام - إلى معارضة سياسة الاتحاديين الرامية إلى مركزية الدولة بفرض القومية التركية على سائر القوميات ، وتعمل على منح الحقوق القومية لها . لذا فقد شارك عدد من القوميين العرب في اعمال تلك الاحزاب ، بل شاركوا في تأسيس بعض منها ، فكان منهم اعضاء مؤسسون في « الحزب الحر المعتدل » الذي تم تأسيسه في استانبول سنة ١٩٠٩ . وعندما اندمج هذا الحزب مع غيره من احزاب المعارضة بحزب « الحرية والائتلاف » سنة ١٩١١ انتقل اعضاؤه العرب إلى الحزب الجديد ،

وزاد عـددهم في هيئته الادارية وفي قواعـده . وقد اغنى العمـل ضمن احزاب المعـارضة من تجربة العرب في التنظيم والانضباط والنشاط السياسي السري . وكان اختيار بعض الاحزاب العثمانية المعارضة مدناً في الخارج ، ولا سيما باريس ، لتكون مقراً لها ومجالاً لنشر افكـارها وتوصيلها إلى مؤيديها في الداخل ، يمثل اسلوباً سياسياً يمكن استخدامه لشرح القضية العربية وعرضها على العالم . وهو ما نفذته الاحزاب والجمعيات العربية عندما عقدت مؤتمرهـا الأول في باريس سنة ١٩١٣ . ومن ناحية أخرى فإن قيام التنظيمات القومية المركـزية قـدم الفرصـة للتنظيمات القومية المحلية للالتقاء والتواصل فيما بينهـا ، الأمر الـذي ساعـد على خلق صيـغ جديدة للتعاون بين مختلف القوى القومية في الوطن العربي . كما أنه قدم الاطـار العام لعمـل تلك التنظيمات المحلية . وإذا كانت بعض التنظيمات الاخيرة قد اندمجت في تلك التنظيمات لتصير فروعاً لها فإن في ذلك الفائدة الكبيرة للعمل القـومي نفسه . وبعـد أن كانت حـركات عربية كثيرة تمثل رد فعل تلقائي تجاه الواقـع السيء الذي تعيشـه ضمن الكيانـات السياسيـة القائمة آنذاك ، اصبح لها من خلال تنظيماتها الجديدة اهداف واضحـة ، ومناهـج وتصورات محددة ـ ولو نسبياً ـ للمستقبل السياسي المنشود . وصحيـح أن الوعي القـومي هو الـذي أدى إلى خلق تلك التنظيمات ، إلّا أن خلقها ساعد ـ إلى حد كبير ـ في بلورة ذلك الوعي وتعميقه بالكفاح من أجل اهدافه القومية .

ولم تستمد التنظيمات العربية المركزية اهميتهـا من كثرة عـدد اعضائهـا ، إذ لم يزد عـدد اعضاء معظم تلك التنظيمات عن بضعة مئات ، إلّا أنها استمدت اهميتها من « نـوع » اولئك الاعضـاء . فقد كـان اغلبهم ممن يمثلون اعلى المستـويات الثقـافية في الـدولة آنـذاك من طلبة جـامعيين ، وطلبـة الكلية العسكـرية (في وقت لم يكن فيـه كثير من امثـالهم) ، ومحـامـين ، ومـوظفين ، ونـواب في مجلس المبعوثـان ، وتجار ، وصحفيـين يعملون في صحف متنـوعـة ، وجميعهم كان بحكم دراسته أو عمله يحسن التركية ، وربما بعض اللغات الاخـرى . ولم يكن من السهل على هذه التنظيمات ان توسع من قواعـدها الشعبيـة نظراً لضعف المستـوى الثقافي العام وغلبة الأمية . وكان المجال الوحيد ـ تقريباً ـ الذي يتميز بتقارب ثقـافته ووحـدة مستواه التعليمي هـو الجيش . لذا فقـد انتشرت الفكـرة القوميـة لدى معـظم الضبـاط العـرب حتى انخرط بضعة آلاف منهم في التنظيمات السرية العربية خلال وقت قصير .

وطـالما كـان معظم ادبيـات تلك الجمعيات بعيـداً عن تناول الـدارسـين مثـل جـريـدة « الاخـاء العثماني » التي اصـدرتها جمعيـة الاخاء العـربي العثمـاني ، و« لسـان العـرب » التي اصدرتها جمعيـة المنتدى الادبي واستقـطبت لها اقـلاماً من خـارج نطاق اعضـائها فـإن من غير الممكن رصد الاتجاهات الفكرية المهمة التي نشأت ، او نمت ، بسبب قيام تلك الجمعيـات ، فضلاً عن تحليل محتواها بشكل متوازن وقريب الى الصحة ، خاصة وأن معظمها لم يُصدر من الوثائق والبرامج الرسمية ما يوضح اهدافـه الحقيقية ، الأمـر الذي ابقى تلك الاهـداف مجالاً للتكهنات والاتهامات المضادة حتى انقضاء صفحة العهد العثماني كله . وعلى سبيل المثال فإن جمعية الاخاء العربي العثماني التي انشـأها في ايلول ١٩٠٨ عـدد من النواب والاعيـان العرب

المقيمين في استانبول اكدت في برنامجها وجود « الأمة العثمانية » المؤلفة من اقوام متعددة . ورغم عدم تعرضها لوجود « امة عربية » فإن موقفها هذا كان شكلياً بحتاً هدفه - فيما نرى - استمالة الحكومة العثمانية الجديدة ، وكسب ودها للعطف على مطالب العرب القومية . فاسم الجمعية وحده كان يشير إلى وجود كيان عربي متميز عن الكيان العثماني العام ، ومعظم اهداف الجمعية المعلنة كان يؤكد حقوق العرب القومية ، لأنهم امة واحدة ، ولكن ضمن اطار الدولة العثمانية . ولذلك فقد كانت مسألة تمتين الروابط بين هذه الأمة والأمم الأخرى التي تتألف منها الدولة من اهداف الجمعية الرئيسية ، واعتقدت بأن التعاون والترابط بين هذه الأمم والأمة العربية سوف يفيدها من النواحي المادية ، التجارية والصناعية والزراعية ، ولذا فقد حثت في بعض اهدافها ابناء العرب على الاستفادة من ثمرات ذلك التعاون في تأسيس الشركات الاقتصادية المختلفة . ومن المحتمل أن تأكيدها هذه الناحية جاء نتيجة لتخوفها من التغلغل الاقتصادي الاستعماري للشركات الأوروبية . وجعلت الجمعية اول اهدافها المعلنة المحافظة على الدستور ووقايته من كل خلل . ويبدو أن لاعلانها هذا محتوى قومياً لأن الدستور الذي وضعه بالأصل مدحت باشا سنة ١٨٧٦ هو الكفيل بضمان حقوق القوميات ، ومنها القومية العربية . وقد جاء احد اهداف الجمعية مؤكداً هذا المعنى إذ تضمن « السعي لاعلاء شأن العرب والعربية ضمن الجامعة العامة العثمانية وانالة ابناء العرب على اختلاف مذاهبهم ما منحتهم المساواة الدستورية من حق احراز الوظائف والمناصب وغير ذلك من الحقوق المشروعة » . ولا نجد في برنامج كهذا ما يمكن أن نعده اضافة إلى الفكر القومي في ذلك العهد ، وإنما تصور سياسي متواضع لموقع العرب في دولة عثمانية لا مركزية تكون حصيلة « جمع » أو « اتحاد » عدة امم لكل منها خصائصها الثقافية المستقلة ، وهو يتجاوز - في ذلك - تصور لجنة الاصلاح البيروتية حول امكان قيام « ولايات عثمانية متحدة » إلى السعي من أجل انشاء « امم عثمانية متحدة » . وكلام الجمعية عن حقوق العرب المشروعة لا يعني حقوقهم في وطنهم ، أو سيادتهم عليه ، وإنما حقوقهم المشروعة في الدولة العثمانية نفسها . وطبيعي ان الجمعية لم تشر - في برنامجها - إلى الوسائل التي يمكنها - عن طريقها - التوصل إلى ذلك الهدف المنشود . وواضح انها وسائل سلمية تعتمد العمل الثقافي بصفة رئيسية . ولعل الجمعية ارادت أن يكون تنظيمها الحزب القومي الذي يعمل من اجل الهدف المذكور ، وهو ما يفسر سبب فتح فروع لها في معظم البلدان العربية التابعة للباب العالي تقريباً ، واصدار جريدة ناطقة باسمها بعنوان « الاخاء العثماني » . ولقد نصت الجمعية على أن من جملة اهدافها « السعي لنشر المعرفة بين ابناء العرب ، وذلك بتأسيس المدارس وطبع الكتب والرسائل والصحف » . وهذا يعني - بطبيعة الحال - أن يكون التدريس والثقافة والاعلام بلغتهم القومية لا باللغة التركية العثمانية ، ودون أن تكون ثمة اشارة إلى الأخيرة(٤١) .

(٤١) انظر خلاصة نص بلاغ الجمعية المتضمن اهدافها ، في : علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ١٧٩٨ - ١٩١٤ : الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** ، ط٢ (بيروت : الدار الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٨) ، ص ١٣٦ .

ويمكننا أن نلمح في برنامج جمعية « المنتدى الأدبي » (تأسست في استانبول صيف ١٩٠٩) ترديداً واضحاً لمبادىء جمعية الاخاء العربي العثماني ، وخاصة فيما يتعلق بتوكيد دور الثقافة القومية في خلق النخبة العربية المتوخاة كأداة للتغيير(٤٢) . وتعتبر خطبة رئيس المنتدى السيد عبد الكريم الخليل في حفل افتتاحها(٤٣) أهم نص تخلف عن الجمعية . ويمكن تحليله للكشف عن افكارها ومدى مساهمتها في تطوير الفكرة القومية واغنائها . والواقع ان الجمعية لم تتبن رغم وضوح خطها القومي مشاريع أو خططاً بشأن المستقبل ، وهذا ما دعا بعض المؤرخين إلى القول بأن دورها كان ينحصر في توضيح الأفكار والآراء وتصفيتها لا في صنعها وخلقها ، وإنها كانت تهدف إلى تقوية الحركة العربية عن طريق توسيعها كمّاً اكثر منه نوعاً(٤٤) . ولا يخلو هذا الرأي من صواب ، إلّا أن علينا أن نتذكر بأن صفة الجمعية كانت ثقافية بحتة ، الأمر الذي لا يؤهلها لاعلان منهج قومي محدد . ومع ذلك فإنها ساهمت ، على نحو تكشفه خطبة مؤسسها ، في تطوير الفكرة القومية العربية تطويراً نعده اهم ما طرأ عليها في آخر العهد العثماني لأنه نقل الحركة القومية من مرحلة « الوعي » الى بدايات مرحلة « التنظير » . فقد ترددت في ادبياتها عبارة « الأمة العربية » بوصفها كياناً تاريخياً وثقافياً متكاملاً ، ودعت إلى توحيد قوى الأمة وتجاوز الحدود الجغرافية لبلدانها ، وربطت - على نحو فريد - بين الوحدة والفوائد العامة المتحققة منها ، دون أن تقصر هذه الفوائد على الجانب السياسي وحده ، كما شاع في ادبيات الجمعيات الاخرى : « حاجات الحياة الاجتماعية كثيرة الأنواع يتوقف اكثرها على اجتماع الايدي واتجاه القلوب والعواطف الى غاية واحدة ، حتى يتسنى لهذه الأمم المتحدة غاية ووجهة أن تنال بعض ما تريد » . وحددت على لسان رئيسها اركان القومية وروابطها . ومنها « وحدة اللسان ، ووحدة التاريخ ، ووحدة الوطن ، ووحدة المنفعة » . ومع ذلك فإننا نلمح في اثارها شيئاً من التأثر بالنظريات القومية الفرنسية التي شاعت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكانت تدعو إلى أن ارادة الشعب ومشيئته هي الأساس النهائي الذي تقوم فوقه الأمة، وان ضم اقليم ما إلى سائر أقاليم الأمة لا بد أن يكون بناء على رغبة أهله ومشيئتهم . يقول عبد الكريم الخليل مؤسس الجمعية : « ولكن هذه الروابط (القومية) وحدها قلّما تفيد في توجيه جميع الأمة إلى غاية واحدة كما هو مشاهد ومعروف ، وذلك أن كل فرد أو جماعة من هذه الأمة نراه مع وجود هذه الروابط الكثيرة يرجع في سعيه وعمله إلى رأي خاص قام بنفسه بتأثيرات مختلفة » . فهذا هو اذن مذهب ارنست رينان في تقدير دور المشيئة أو الارادة البشرية في تكوين الأمم ، إلّا أن هذه المشيئة أو الارادة عند الخليل ليست نهائية ومطلقة ، وإنما هي تخضع للتغير والتحول بموجب المؤثرات

---

(٤٢) الأعظمي ، **القضية العربية : أسبابها ، مقدماتها ، تطورها ونتائجها** ، ج٣ ، ص ٣٧ ؛ مصطفى الشهابي ، **القومية العربية : تاريخها وقوامها ومراميها** ، محاضرات القاها على طلبة معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٨ (القاهرة : جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٩) ، ص ٨٢ - ٨٤ ، ومحمود صالح منسي ، **حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي** (القاهرة : دار الفكر العربي ، [١٩٧٢]) ، ص ١٣١ .

(٤٣) الأعظمي ، **القضية العربية ، اسبابها ، مقدماتها ، تطورها ونتائجها** ، ج٣ ، ص٣٧ .

(٤٤) انطونيوس، **يقظة العرب : تاريخ حرب العرب القومية** ، ص ١٨٤ .

المختلفة التي تلعب الثقافة دوراً اساسياً فيها . ومن ثم فإنه يتوجب على النخبة القومية المثقفة أن لا تيأس من شذوذ فرد أو جماعة من هذه الأمة عن ارادتها العامة لأنه بالامكان اعادة توجيهها الوجهة القومية الصحيحة عن طريق نشر الثقافة القومية والغاء الثقافات المضادة للوحدة ، وهي في معظمها متأثرة بتوجيه القوى الخارجية المعادية لفكرة الوحدة نفسها ، ولا يكون ذلك إلاّ بالثقافة والتربية القومية وحدها .

وعلى الرغم من أن مؤسس جمعية المنتدى الأدبي ومنظرها السيد عبد الكريم الخليل كان هو نفسه من مؤسسي الجمعية القحطانية السرية (تأسست في استانبول في نفس العام) فإنه يصعب علينا تحديد نوع اضافته الاخيرة إلى الفكرة القومية في اذهان اعضائها العديدين . ومع ذلك فإن تركيبها يشير إلى نوع الافكار القومية السائدة بين اعضائها ومؤازرتها ، ويبرز الاختلاف في نقطة وحيدة ، ولكنها مركزية ، هي تقدير طبيعة (النخبة القومية) ودورها المفترض . فبينما اكدت جمعية المنتدى الأدبي الطبيعة الثقافية لهذه النخبة ودورها في توعية من اختار ـ بسبب جهله ـ غير الأمة انتماء له ، اكدت القحطانية على الطبيعة العسكرية للنخبة بوصفها الطليعة المسلحة التي من شأنها تنفيذ اهداف الأمة القومية بالقوة السافرة . ولذا فقد كان مركز الثقل فيها للضباط لأنهم بتقديرها الأقدر على مواجهة الصعاب « ولأن الضباط في كل مكان وزمان هم أهل الانقلابات واصحاب الثورات »(٤٥) .

ولا يقتصر تصور الجمعية للنخبة على طبيعة تركيبها فحسب ، وإنما يمتد ليشمل اهدافها أيضاً . فبموجب نظرية المشيئة التي اضاف إليها الخليل امكانية تعديلها بالتثقيف والتوعية ، تكون وسيلة النخبة هي نشر الثقافة القومية الموحدة . ولكن عندما تكون النخبة هي فئة الضباط « اصحاب الثورات » فما الذي تفعله القوة المسلحة ازاء ما تفترضه نظرية المشيئة المعدلة من امكانية تعديلها ذاك . وعليه يمكن القول بأن اختيار القوة المسلحة سبيلاً للتغيير لم يكن لينسجم مع افكار الجمعية السابقة التي عبّر عنها عبد الكريم الخليل في خطابه المذكور وانه يمثل انحساراً لنظرية المشيئة وانعطافاً واضحاً باتجاه تبلور افكار تعتمد اسباباً اقوى واكثر استقراراً للشعور القومي من مجرد مشيئة الاشخاص أو الجماعات واهوائهم الخاصة ، وبعبارة اخرى فإن الجمعية عدت وجود القومية العربية امراً محسوماً وثابتاً لا يتغير بتغير الارادات . ولذا فإنها اعتبرت « الثورات » وسيلة لتغيير نوع النظام السياسي السائد بما يوافق مصلحة تلك القومية وخصائصها ، لا لتغيير في انتماء ابنائها اليها .

وليس في آثار الجمعية وذكريات اعضائها ما يوضح تصورها لمستقبل القومية العربية السياسي . فقد ذهب بعض رجالها إلى القول بأن هدف الجمعية كان يتلخص في ايجاد حكم عربي ضمن اطار من اللامركزية العثمانية ، على نحو يذكرنا ببرنامج لجنة الاصلاح البيروتية وبرامج عدد من الجمعيات المحلية والمركزية الأخرى ، كحزب اللامركزية الادارية العثماني .

---

(٤٥) الأعظمي ، المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

ومما يلفت النظر إن اهدافاً متواضعة كهذه ، وهي اهداف شاركتها فيها الجمعيات التي ذكرناها ، لا تستوجب الأسلوب العنيف الذي اختارته الجمعية بتدبير الانقلابات العسكرية والثورات . فالقيام بالانقلابات إذا كان في الولايات العربية ، كل على حدة ، لم يؤد إلى تغيير نظام الحكم لأنه سيكون بمقدور الدولة المركزية أن تقضي على الانقلاب باستخدام قواها العسكرية في الولايات الأخرى ، وإن كان المقصود هو تغيير نظام الحكم في الدولة المركزية نفسها فهذا يستلزم احد امرين : أما الاتفاق مع جمعيات تمثل قوميات الدولة الاخرى لتنفيذ هذا الهدف ، وإما الاتفاق مع الجمعيات القومية العربية في الولايات العربية من أجل فرض الأمر الواقع عن طريق الانقلاب على الدولة المركزية بما يضطرها إلى تغيير نظام حكمها واعطاء العرب حقوقهم القومية ، أو بعضها على الأقل . وبما أنه من المستبعد اتفاق الجمعية مع القوميات الاخرى ، كما أنه لا شيء يدل على حدوثه ، فإن الاحتمال الاخير يبقى هو الأقرب إلى الواقع ، وحينذاك تكون فكرة اقامة دولة ثنائية عربية ـ تركية هدفاً متوافقاً مع الأسلوب العنيف الذي توخته الجمعية في عملها . وتتأكد الرواية التي ساقها بعض المؤرخين من أن هدف الجمعية كان يتلخص في تكوين مملكة عربية واحدة لها برلمانها وحكومتها المحلية ولغتها القومية ، على أن تصبح هذه المملكة جزءاً من امبراطورية تركية ـ عربية على غرار امبراطورية آل هبسبورغ النمساوية ـ المجرية ، وأن تكون الدولة العثمانية ذات تاج مزدوج ، أي أن يضع السلطان على رأسه تاج المملكة العربية بالاضافة إلى تاجه التركي(٤٦) . وسواء كان هدف الجمعية هو إقامة مثل هذه المملكة أو السعي من أجل نيل الحقوق القومية ضمن نظام اللامركزية الادارية فإن من الواضح أن الحدود السياسية لأي من المشروعين كانت لا تتجاوز الجزء الأسيوي من الوطن العربي ـ وهو الجزء الذي كان يخضع للحكم العثماني فعلاً ـ وسوريا والعراق منه بصفة خاصة . ويبدو أن كون اعضاء الجمعية من ابناء هذين البلدين كان يفرض اثراً مهماً في اتجاه الجمعية نحو تصور مستقبل القومية العربية وحدود دولتها المقبلة . ومع ذلك فإن ما تركته الجمعية من آثار لم يوضح موقفها من مسألة قيام خلافة عربية مستقلة كما كان ينادي آخر ، ولم يحدد البلد الذي تتولى الحكومة المقترحة اتخاذه اقليم قاعدة لها لتبدأ منه توحيد سائر اجزاء الأمة ، وبخاصة تلك التي كانت تخضع للاحتلال الفرنسي والايطالي والبريطاني . وتكشف تفاصيل انقسام الجمعية بعد الحرب العالمية الأولى إلى قسمين ، سوري وعراقي ، عن وجود نزعات اقليمية قوية بين اعضائها . وربما كان هذا هو السر في اضطراب امرها وتوقفها عن العمل بعد سنة واحدة من تأسيسها .

ويمثل حزب اللامركزية الادارية الذي تأسس في القاهرة سنة ١٩١٢ أكثر التنظيمات السورية تبلوراً في مجال قيادة العمل القومي العربي ، ولذا فيجب أن ننظر إلى هذه الناحية بعناية . ورغم أن قيادة الحزب كانت تتخذ مصر قاعدة لنشاطها فإنها لم تكن تعنى بالتدخل في الحياة الحزبية فيها ، بل لم يكن لها رأي فيما يجري هناك من احداث وتغيرات بارزة . وليست

---

(٤٦) انطونيوس ، المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .

ثمة صلات تربطها بقيادة الحركة الوطنية في مصر . وهكذا يمكن القول بأنه لم يكن إلّا حزب السوريين المقيمين في مصر لا حزباً للمصريين انفسهم . وتكشف ادبيات الحزب عن أن تحركه السياسي كان مقصوراً على الجزء الآسيوي من الوطن العربي ، لا الأمة العربية كلها . كما توضح محاورات مؤتمر باريس الذي سيأتي الكلام عليه أن موقفاً كهذا لم يكن استجابة لعوامل تكتيكية فحسب ، وإنما هو موقف مبدئي إلى حد كبير . وفي الواقع فإن اختيار القاهرة مقراً للحزب جاء بسبب الوضع الدولي لمصر ، وهو ما يمكن الاستفادة منه في تأمين سلامة اعضاء الحزب من ملاحقة السلطات العثمانية ، ولوجود عدد كبير من السوريين فيها ، وليس تقديراً منه لموقع مصر التاريخي والاجتماعي في الأمة العربية . وقد استطاعت قيادة الحزب بالفعل تحقيق أكبر فائدة من موقعها هذا فعبرت عن آرائها بصراحة في مختلف الصحف والدوريات والمنشورات ، ووجدت هذه الآراء صدى واستجابة في بلاد الشام بصورة خاصة فاندمجت فيها جمعيات قومية عديدة ، وعدت نفسها متفرعة عنه(٤٧) ، بينما حقق الحزب تأييداً أضأل في العراق إذ اكتفت جمعيات قومية هناك بتنسيق عملها مع مواقفه ، مثل جمعية البصرة الاصلاحية والنادي العلمي في بغداد . وقد قيل أن عدد اعضائه بلغ زهاء العشرة آلاف شخص(٤٨) .

لم يكن حزب اللامركزية الادارية قومياً عربياً في اسمه وشكله ، بل أن لفظة « عرب » لم ترد في منهاجه كله ، وكل ما ورد فيه هو تعليمات تنظيمية داخلية تتعلق بشروط الانتماء ، والتبرعات ، وواجبات اللجان ، إلى غير ذلك . وقد وضع الحزب تصوره لمستقبل الدولة السياسي على شكل بيان اصدره فيما بعد ولا تخرج بنوده عن الفكرة السابقة نفسها مع مطالب اصلاحية عامة(٤٩) . ولو أن الحزب اقتصر على هذه المطالب فعلاً لما زاد بشيء على الاحزاب العثمانية العامة (التي تؤلفها عناصر شتى) في مطالبتها باللامركزية أيضاً ، مثل حزب « الحرية والائتلاف » و« حزب التشبث الشخصي واللامركزية » . إلا أن الحزب لم يقف عند هذا وحسب ، بل أعطى لمبادئه العامة مضموناً قومياً خاصاً بالأمة العربية فسعى لمنح الولايات العربية في الدولة العثمانية حكماً ذاتياً تاماً ، ولكن دون اندماج فيما بينها ، وعلى أن تكون لكل ولاية ادارتها المرتبطة رأساً بالحكومة العثمانية لتتم « ترقية كل قطر بأهله » واقر برنامج الجمعية بوجود « شعب عثماني » ، لكنها ذكرت انه « مؤلف من عناصر متعددة ولغات مختلفة واديان متفرقة وعادات واخلاق متباينة » الأمر الذي يؤكد أن مصطلح (الشعب) كان مقابلاً في نظرها للمصطلح القديم « رعية الدولة » أو « تبعتها » وليست له أية سمة قومية محددة .

---

(٤٧) محمد عزة دروزة ، نشأة الحركة العربية الحديثة (بيروت : منشورات المكتبة العصرية ، ١٩٧١) ، ص ٣٥٠ .

(٤٨) فلاديمير لوتسكي ، تاريخ الأقطار العربية الحديث (موسكو : دار التقدم ، ١٩٧١) ، ص ٤٠٩ .

(٤٩) انظر نظام الجمعية وبيانها الأول ، في : دروزة ، المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ .

وكان تدافع الاحداث السياسية في أوروبا والدولة العثمانية ، ووضوح ابعاد التآمر الاستعماري على الوطن العربي في العقد الأول من القرن العشرين ، قد دفعا ببعض السياسيين العرب إلى التشكك بمدى فاعلية « النخبة الثقافية » أو « النخبة العسكرية » في اعادة بناء الأمة والحيلولة دون وقوعها تحت طائلة الدول الاستعمارية ، أو الاعتقاد بأن عملاً كالذي كانت تضطلع به تلك النخب المتمثلة في الجمعيات القومية من شأنه أن يستغرق من الوقت ما لا تسمح به سرعة الاحداث الدائرة آنذاك ، ففضلوا الاعتماد على القوى العربية الفعلية في شبه جزيرة العرب ، وجعل هذه القوى مركز الثقل في أي سعي نحو استقلال عربي ناجز ، مع عدم اهمال دور الجمعيات العربية تماماً . فكانت تلك السياسة تمثل تراجعاً عن فكرة « النخبة » إلى فكرة « التحالف » ، وتحولاً عن الفكرة « المثالية » القومية إلى نوع من « الواقعية » التي ترتكز على تحقيق أكبر استفادة من امكانات الواقع المتاح . والأمر الثوري الوحيد في هذا الاتجاه هو تأكد اصحابه من استحالة دوام الاتحاد بين الأمتين العربية والتركية . ولا شك في أن محاولة رشيد رضا انشاء جمعية « الجامعة العربية » في القاهرة سنة ١٩١٠ تعد ابرز خطوة في سبيل ذلك الهدف . فقد ادرك رضا بعد أن عاد من رحلته إلى الأستانة ضرورة ايجاد سبل سريعة وناجعة لتحقيق مشروع قيام الدولة العربية المستقلة عن الاتراك . ولعله استبطأ أساليب عمل تلك الجمعيات فقرر الاعتماد على اصحاب القوة الفعلية الذين لهم من الجند والسلاح ما يمكنّهم من القيام بعمل عربي سريع . ولذا فإنه سعى إلى اقامة حلف بين امراء شبه الجزيرة العربية ، ونبذ الشقاق بينهم ، بهدف التعاون على عمران البلاد العربية والدفاع عنها ، وإيجاد صلة بين الجمعيات العربية في سوريا والعراق وغيرهما . وتنفيذاً لهذا القصد فإنه بعث برسائل إلى إمام اليمن يحيى حميدالدين وامير عسير محمد علي الادريسي وامير نجد عبدالعزيز آل سعود اوضح فيها اغراض الجمعية ، فاعربوا له عن موافقتهم وتأييدهم لها . ثم انضم اليها فيما بعد الأمير عبد الله بن شريف مكة الحسين ، ورفيق العظم زعيم حزب اللامركزية الادارية في القاهرة(٥٠) .

ويلاحظ أن تصور الجمعية لحدود الوطن العربي جاء مطابقاً لتصورات الجمعيات العربية الأخرى ، وبخاصة السورية منها . فقد اقتصرت على القسم الآسيوي من الوطن العربي ، ولم تدخل شمالي افريقيا في نطاقه . ومع أنه لا اشارة إلى موقع مصر في هذا التصور فإن الراجح أنها تحتل موقعاً مهماً فيه . فمؤسسها مصري . وفيها اعضاء مصريون مهمون منهم الشيخ علي يوسف صاحب جريدة المؤيد الذي كان يدعو إلى دور مصري نشط في الوطن العربي . ويستدل من تراجم اعضائها الآخرين واعمالهم الفكرية أنها كانت ، بوجه عام ، تمثل امتداداً لأفكار عبد الرحمن الكواكبي في وجوب قيام خلافة عربية تقود العالم الإسلامي . وبالتأكيد فإن في هذا ما يرضي امراء الحجاز الذين يفترض فيهم أن يقوموا بهذا

---

(٥٠) امين سعيد ، **الثورة العربية الكبرى** ، ٣ج (القاهرة : مطبعة البابي الحلبي ، ١٩٤٣) ، ص ١ - ٢٤ .

الـدور . إلّا أنه من غير المحتمـل أن تتمـاثـل هـذه الفكـرة مـع آراء الاعضـاء الاخـرين في الجمعية . فبينما دعت كتابات علي يوسف إلى خلافة عربية تتخـذ من مصر قـاعدة لهـا ، كان سعوديو نجد يجدون انفسهم اهلاً لاداء ذلك الدور ، يؤيدهم في آرائهم في انحـاء مختلفة من العراق بعض العراقيـين والذين نجحـوا في تأليف جمعيـة سياسيـة باستـانبول تتخـذ من العلم النجدي الاخضر شعاراً لها . هذا في حين دعت أفكـار رفيق العظم الـلامركـزية إلى أن نيـل العرب حقوقهم القومية هـو اكثر اهميـة من مسألـة شكل الـدولة المقبلة . وهكـذا فقد جمعت جمعية الجامعة العربية بين اتجاهات الفكر العربي السيـاسي الرئيسيـة آنذاك ، وهي افكـار وان اتفقت على ضرورة الاقرار بالاطار الإسلامي للدولة المقبلة فإنها اختلفت حول تحديـد الأقليم القاعدة لها : الحجاز ـ الشام ، ام مصر ، ام نجد ـ العراق ، ام البقـاء ، مع نيـل الحقوق ، ضمن نطاق الدولة العثمانية .

وإذا كانت جمعية « الجامعة العربية » قد ضمت مختلف الاتجاهات السياسية العربيـة فإن جمعية اخرى تحمـل اسماً مشـابهاً ، هي « جـامعة الـوطن العربي » (تـأسست في باريس سنـة ١٩٠٥) ، حـاولت أن تقيم تأليفـاً حقيقياً لا مصـطنعاً بـين هذه الاتجـاهات جميعـاً ، فـدعـا مؤسسها نجيب عازوري (اللبناني المولد) إلى الفصل التام بين السلطتـين السياسيـة والدينيـة في الوطن العربي عن طريق اقامة امبراطورية عربية تضم اقطار الجزء الآسيوي من هذا الوطن وتكون علمانية تعتمد حـرية المـذاهب كافـة والمساواة ، وتعتمـد اسلوباً لا مـركزيـاً في الحكم فتمنح الاستقلال لامارات اليمن ونجد والعراق ، ويكون على عرشها امير من العـائلة المالكـة المصـرية ، أي من سـلالة محمـد علي ، بينـما تكون للعـرب السلطة الدينيـة الإسـلاميـة عـلى المسلمين في العالم كافة ممثلة بوجود خليفة عربي في مكة يمارس فيها سيادتـه الدينيـة العالميـة ، وله سلطة سياسية مستقلة تماماً على أقليم الحجاز وحده . وواضح أن هذا كله ليس إلّا توفيقاً بـين مجمل الآراء المتعـددة السابقـة ، ووصولاً إلى حـل يرضي الجميـع بشأن قـاعدة الـدولـة الجديدة . انه توفيق بين فكرة السلطة الدينية وفكرة السلطة العلمانية ، وبين الاستقـلال التام وبقـاء النفوذ الأوروبي عـلى بعض الأقطار ، وبـين سلطة مصر المـركزيـة وفصلهـا عن الجسم العربي ، وبين عالمية الإسلام وقوميته ، وبين دولة تكون قاعدتها الحجاز ودولة تكون قـاعدتهـا بلاد الشام ، وبين نظام يجمع كل اقطار المشرق العربي في دولة واحـدة ونظام يمنـح الاستقلال لكل تلك الأقطار . ومع أن رئيس الدولة العربية يكون من سلالة الخـديويـة المصريـة (وهي غير عربية نسباً) إلّا أن مصر نفسها لا تدخل في نـطاق هذه الـدولة[٥١] . ويـلاحظ أن ذلك الموقف جاء لاسباب مبدئية لا مرحلية بأية حال ، وهو موقف سنجد له امتداداً قويـاً في المؤتمر العربي الأول الذي انعقد بباريس سنة ١٩١٣ وكان عازوري نفسه احد المهيئين لانعقاده .

ونظراً لما يمثله المؤتمر السوري ـ العربي الذي انعقد في قاعة الجمعية الجغرافية الفـرنسية

---

(٥١) نجيب عازوري، **يقظة الأمة العربية**، ترجمة وتقديم أحمد أبو ملحم (بيـروت : المؤسسة العـربية للدراسات والنشر) ، ص ٢١٩ .

باريس سنة ١٩١٣ من أهمية في تاريخ الحركة السياسية العربية قبيل نشوب الحرب العالمية الأولى واعلان الثورة العربية سنة ١٩١٦ فسوف نعرض اليه من زاويتين ، أولاهما : مدى اسهامه في بلورة دعائم « نظرية قومية » للعرب ، وثانيهما : طبيعة تصوره لمستقبل الأمة العربية السياسي .

فمن الناحية الأولى لم يتطرق المؤتمر إلى مناقشة الفكرة القومية العربية من حيث تحديد العوامل الخاصة بتكوين الرابطة القومية وتحليلها . ولم تجد الأفكار الأولية التي طرحتها جمعية المنتدى الأدبي قبل اربعة أعوام حول تحديد هذه العوامل باللغة والتاريخ والوطن والمنفعة صدى يذكر في مناقشات المؤتمر وخطب المشاركين فيه ، ولم يجر ـ على الأقل ـ تحديد موقف فكري عربي يستند إلى ظروف الوطن العربي وتاريخه من النظريات القومية السائدة التي كانت معروفة ـ إلى حد كبير ـ لدى المثقفين العرب ، وبخاصة المقيمون منهم في أمريكا واوروبا . وقد نجم عن عدم اهتمام المؤتمرين بارساء دعائم نظرية قومية أو توضيح طبيعة الروابط القومية للأمة العربية ان المؤتمر لم يتعرض بشيء لمناقشة مسألة الاقليات القومية التي تعيش ضمن اطار الأمة العربية مثلاً ، وإنما اقتصر على بعض الاشارات حول الموقف من الاقليات الدينية فتأكدت بذلك فكرة التضامن الاجتماعي بين هذه الاقليات في اطار العروبة[٥٢] . ولم يتحدد موقف عربي من مسألة الأراضي القومية التي تتعرض إلى الاحتلال المباشر أو الاستلاب الثقافي ، سواء أكان ذلك الاستلاب يجري باسم التتريك ام الفرنسة ، وهما ما كان يتعرض اليه الوطن العربي في ذلك الحين . ويمكن القول بأن كون الاغلبية الساحقة من المؤتمرين هم من السوريين المقيمين في سوريا (ببلدانها الأربعة) ، أو في المهجر ، كان سبباً أساسياً في عدم تطرق المؤتمر الى المشاكل القومية للبلدان العربية الأخرى عدا سوريا . فهو حينما اكتفى بتأكيد الفكرة القومية العربية كان ذلك نقضاً للأفكار الطائفية التي لقيت رواجاً بين طوائف ذلك البلد ، مع أن هذه الأفكار لم تكن بالمستوى نفسه من الأهمية في بلدان اخرى ، أو أنها لم تكن مطروحة فيها اصلاً ، كما في شبه الجزيرة العربية وبلدان المغرب العربي مثلاً . وبالمقابل فإن المؤتمر لم يعمل على بلورة موقف نظري عربي من مسألة الاقليات الأثنية في بعض البلدان العربية التي تأثرت ، هي أيضاً ، بأفكار عهد القوميات السائدة آنذاك .

ومما يلفت النظر أن المؤتمر اكّد فكرة الاستقلال إلى حد اعتبارها هدف انعقاده نفسه ، « وإن العرب يدرأون عادية الاحتلال من أية دولة كانت ويحتفظون بحياتهم الوطنية » إلّا أنه لم يسمّ محتلاً واحداً باسمه ، بل اكّد ، وبصفة قاطعة ، انه لا يتوقع مثل هذا الاحتلال[٥٣] ، وفي وقت كان فيه ثلثا الوطن العربي محتلين بصفة مباشرة من قبل الدولة الأوروبية ، وتتهدد الثلث الباقي المشاريع الاستعمارية . هذا إذا ذهبنا إلى أن المؤتمرين لم يعدوا الحكم العثماني احتلالاً

---

(٥٢) حزب اللامركزية ، اللجنة العليا (مصر) ، **المؤتمر العربي الأول** ، باريس ، ١٩١٣ (القاهرة ، ١٩١٣) ، ص ٥٨ .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٣٨ و١٠٢ .

اجنبياً . ولا يمكن تفسير هـذا الموقف إلاّ بتصـور أن المؤتمرين ، وإن كـانوا يتكلمـون بـاسم العرب عامة ، كانوا يعنون ـ في كلامهم ـ احوال سوريا بصفـة خاصـة . وكانت اوضـاع هذا البلد من التعقيـد بحيث لم يشاءوا استعـداء أي من الدول الأوروبيـة ، ان لم يفكروا بـامكان الاستفادة منها في ضمـان حقوقهم القـومية في اطـار دولة عثمـانية لا مـركزيـة . وعندمـا اكّد المؤتمر ، بصفة رسمية وبالاجماع ، عدم خوضه في « موضوع الاحتـلال الاجنبي » و« سياسـة الدول الخارجية »[٥٤] . والاكتفاء بمناقشة « شؤوننـا الادارية وسيـاستنا الـداخلية » فـإن تلك الشؤون والسياسة لم تكن إلاّ شؤون سوريا وسياستها الداخلية . ويلاحظ أن المؤتمرين ادعوا ان هدف المؤتمر هو مناقشة اوضاع العرب المقيمين في الدولة العثمانية وحسب ، واستندوا إلى هذا الادعاء في اسقاط حق المندوبين المصريين في الكلام[٥٥] ، ولكنهم منحـوا الحق نفسه إلى منـدوبي الجاليـات العربيـة في الولايـات المتحدة ودول امـريكـا الـلاتينيـة ، مـع أن هؤلاء لا يعيشون ـ بداهة ـ ضمن اطار الدولة العثمانية . وحاول المؤتمرون تبرير هذه المسألة نظرياً بأن المؤتمر يمثل ايضاً الأمة العربية في العالم ، وفضلاً عـما عليه هـذا التبريـر من تناقض مـع المبدأ الأول فمن الواضح أن المؤتمر اهمل تمثيـل الأمة العـربية في ارضهـا أولاً ، باستثنـاء واحد هـو سماحه لأحد العراقيين المقيمين في باريس آنذاك بالكلام باسم « المتنورين في العراق » .

أما فيما يتعلق بتصور المؤتمر لمستقبل الأمة السيـاسي فإن لنـا ان نلاحظ أن المؤتمـرين لم يتعرضوا لفكرة ادماج الولايات العربية في الدولة العثمانية ـ عـلى الاقل ـ في دولـة واحدة ، أو نظام اداري موحد ، وإنما جرى الاقرار بـالوحـدات الادارية العثمـانية عـلى أنها اشكال ثـابتة تماماً . ولم يتبين المؤتمر بصفة رسمية ، أو احد المشاركين فيه ، الدعوة إلى تـوحيد سـوريا مـع أي بلد عربي مجاور ، وإنما استمر الكلام عن اللامركزيـة الادارية بـوصفها تقـدم حلاً لمشكلة نيل العرب حقـوقهم القوميـة في كل ولايـة من ولاياتهم . وحـذر المؤتمرون السلطة العثمـانية التركية من أن التصدي لمساعي العرب هذه سوف يجعلهم «يبحثون عن طريقة لاحباط هذا الأسلوب المتجني » تلميحـاً لاستخدام طـريق الثورة المسلحـة ، وأوضـح آخـرون أن العـرب مستعـدون للتضحية بارواحهم في سبيل تحقيق اهدافهم . ويبدو أن هذه الاهـداف لم تكن ترد عـلى قيام نظام فيدرالي عثماني تتمتع فيه الولايات العربية بحقوقهـا في المجالـين التشريعي والتنفيـذي ، ولا تناولت امكان قيام دولة عـربية مـوحدة ، دينيـة كانت ام علمـانية ، أو حتى منـح العرب دوراً قيادياً ضمن الاطـار العثماني التقليـدي . وعليه فـإن احداً لم يـطرح فكرة اقـامة خـلافة عربية كـالتي دعا إليهـا الكواكبي منـذ ربع قـرن ، ولم يتطرق احـد إلى الدور الـذي يمكن أن يوكل إلى شرفاء مكـة ، او امراء شبـه الجزيـرة ، في قيام أي سلطة عـربية مستقلة ، رغم أن افكاراً من هذا النوع كانت معروفة تمـاماً لـدى اعضاء المؤتمـر منذ عـدة سنوات عـلى الأقل . وبالجملة فإن المؤتمر كان سورياً محضاً في اعضائه ، وفي افكاره ومقرراته ، ولم ينجح في تحديـد

---

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

الصلات بين ما هو عثماني ، وعربي ، وسوري . فلقد ميّز زعيم حزب اللامركزية الادارية بين « اصلاحات يطلبها السوريون لسوريا والعرب للبلاد العربية »[٥٦] . وتكلم عضو وفد بيروت عن خصائص السوريين الذاتية ، وانهم من نسل الفينيقيين، وطالب بالحكم الذاتي لهم على ذلك الأساس[٥٧] . وترددت الاشارة إلى أمة سورية[٥٨] ، وأخرى مصرية ، وتحدث رئيس المؤتمر نفسه عن الجاليات السورية في مصر حديثه عنها في امريكا والآستانة وباريس[٥٩] . وفي الوقت الذي ترددت فيه الاشارة إلى « امة عثمانية » تؤلفها « عناصر متباينة في اصولها ولغاتها وتاريخها واخلاقها وحاجاتها وعاداتها »[٦٠] . فإن اشارات عديدة تكررت إلى « امة عربية » لها خصائصها وميزاتها وذاتها المستعصية على « الامتصاص السياسي أو التسخير الاستعماري أو الذوبان العنصري »[٦١] ، وإلى حق هذه الأمة في « الوجود السياسي » . كما تردد على السنة المؤتمرين تعبير « الشعب العربي »[٦٢] . و« جماهير الامة العربية » بديلاً عن التعبير السابق « العنصر العربي » وتأكيداً لـ « شعبية » الدعوة القومية العربية . وتأكد مصطلح « القومية » إلى جانب مصطلح « الجنسية » الذي شهد انحساراً واضحاً . وحوت الرسائل التي ارسلها بعض المؤيدين للمؤتمر شيئاً من تلك الأفكار والمصطلحات . ففي احدى تلك الرسائل اعتبرت « عزّة النفس والانفة » مما اورثه الاجداد « موروثاً » يجب الاحتفاظ به ، وهي اشارة ذات اهمية لما تتصف به من نظرة جديدة إلى « التراث »[٦٣] . ولاحت في رسائل عديدة ارسلت من بلدان مختلفة ملامح القلق من خطر الاحتلال الاجنبي ، على نحو يزيد عما اظهرته خطب المؤتمرين انفسهم ، بينما اعتبرت انعقاد المؤتمر نفسه من ملامح « هذه النهضة العربية المباركة »[٦٤] . وانتهز آخرون الفرصة ليحذروا من احتمالات التسلل الاجنبي إلى الأرض العربية عادّين « إن من أكبر الحوادث التي تضر الأمة العربية بيع هذه الأراضي أو ايجارها لاحدى الشركات »[٦٥] ، فكانت تلك الدعوة من أولى صيحات التحذير من اخطار التسلل الصهيوني إلى فلسطين.

---

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٦٢.
(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .
(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٦٢ و٧٣ .
(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .
(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٩٨ و١٠٠ .
(٦١) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .
(٦٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ .
(٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .
(٦٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .
(٦٥) المصدر نفسه ، ص ١٨٨ .

تعقيب

د. فاروق صالح العمر (*)

مقدمـة

لقد كتب كثير من المؤلفين عن هذا الموضوع وأشبعوه بحثاً، وخاصة عن الجمعيات العربية من حيث التنظيم والشخصيات التي كانت تمثل العصب الرئيسي فيها. ومن هؤلاء الكتاب جورج انطونيوس في كتابه **يقظة العرب** الذي كان من أوائل الذين بحثوا هذا الموضوع بحثاً علمياً. كما أن هناك من عاصر وكتب في هذا الموضوع مثل أحمد عزة الأعظمي **القضية العربية**، ومحمد عزة دروزة **نشأة الحركة العربية**، والأمير مصطفى الشهابي **القومية العربية** وأسعد داغر **الثورة العربية**، بالاضافة إلى ما جاء في كتاب **ايضاحات عن المسائل السياسية** التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي ونشرها جمال باشا السفاح (نشر عام ١٩١٨)، والكتب الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع بشكل أو بآخر، وبعض الكتب التي جاءت ببعض التحليلات التي لم تلائم البعض الآخر، والكتابات الكثيرة التي جاءت على شكل بحوث نشرت في **مجلات عديدة** أخصها (دراسات عربية) وهي كثيرة جداً، وتناولت مواضيع عديدة تخص موضوعنا (الجمعيات العربية).

ولكن أن نذكر (الفكر القومي) لهذه الجمعيات فهذا هو السؤال الذي يجب أن نتوقف عنده... أي الجانب الايديولوجي لهذه الجمعيات ونطرح: هل كان هناك ايديولوجيا واضحة لهذه الجمعيات، أم أن طلب الاستقلال وجعل اللغة العربية لغة رسمية وحصر التجنيد في المناطق الخاصة بالسكان تمثل الايديولوجيا المطلوبة؟

الجذور الأولى

كان العرب حتى في أشد عهود السيطرة والقهر التركي ينظرون إلى الأتراك نظرتهم إلى قوم

(*) كلية الآداب ـ جامعة البصرة.

أقل منهم مستوىً في الحضارة والتاريخ والتراث، وهو بعض ما يعكس عمق التراث والتاريخ العربي الاسلامي ودوره في حركة البعث الجديد.

ولكن الدولة العسكرية العثمانية والقسوة والشدة اللذين كانا الطابع المميز في سياستها عملت لفترة طويلة على إبعاد الحركة العربية عن ابداعاتها وتواجدها، وهذا ما توضحه فلسفة شبلنجر بالنسبة للحضارات:

«عندما تتلاقىٰ حضارتان وتكون إحداهما أشد قوة ولكن الأخرىٰ أعظم ابداعاً واكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها، تضطر المهزومة أن تتلاءم ظاهرياً مع الحضارة الغالبة ما دامت لا تستطيع أن تنمو معبّرة عن طبيعتها الخاصة، غير أن هذه الحضارة المغلوبة على امرها تبقى كامنة خلف القشرة الخارجية التي فرضت عليها تتحين الفرص للظهور والوضوح».

فكانت هذه طبيعة الفترة التي كمن فيها الابداع العربي لقوة الضغط الخارجية، فكانت بدايات اليقظة العربية في مطلع القرن التاسع عشر بمثابة الضوء الأول لفجر جديد للحركة القومية العربية.

فالصمت العربي إزاء الحكم العثماني كان خمولاً وضعفاً ولم يكن رضا وقبولاً. علماً بأن الأساسيات في الفكر العربي لم تندثر. فالعرب لم يتخلوا عن لغتهم علىٰ الرغم من تجاهلها من قبل الأتراك بشكل رسمي، مع قلة المدارس وندرة الكتب، فقد حافظوا عليها لغة قومية لا بديل لها، حتى أنهم، وبفضل القرآن العربي، فرضوها على التركية في عقر دارها فأثرت في التركية بقدر ما اثرت التركية فيها.

غير أننا إذا أرجعنا بداية هذه الحركة إلى:

أ ـ الحركات الاستقلالية في المنطقة العربية وأثرها وبعدها (قبل حكم المماليك في بغداد وعلي بك الكبير في مصر ومحمد علي الكبير في مصر أيضاً وأحمد الجزار في فلسطين والقرمانيين في ليبيا).

ب ـ الحركات الدينية في المنطقة أيضاً أثرها وبعدها (مثل الحركة الوهابية في الجزيرة العربية والسنوسية في الشمال الافريقي والمهدية في السودان) نجد أن تأثير ذلك كان واضحاً في رفد الحركة بالحيوية والنشاط، فكان لهذه الحركات اثرها وأبعادها، ولكن النتائج كانت تصب في مجرىً واحد هو إثارة الشعور العربي. فالحركات الاستقلالية في المنطقة العربية لم تقم في أكثرها على أيد عربية، إنما كانت لها مشاعر عربية أو إندفاع عربي لأغراض مختلفة، ولكن غير صافية بحيث نعتبرها أساسيات لبدايات الحركة العربية القومية.

وكذلك الحركات الدينية. فرغم أن الاتجاه فيها ديني، إلا أنها كانت مؤثرة جداً في الشعور العربي الاسلامي، خاصة وأن منها ما كان لا يلتقي، ولم يلتق مطلقاً، مع الدولة العثمانية (الوهابيون). وبذلك نخرج بأن هذه الحركات يمكن اعتبارها ضمن حركة الاحياء الجديدة وعملية تجديد النشاط في العقلية العربية لإثارة الوعي الجديد، وكذلك لاعادة الثقة بالنفس بعد

أن عملت أربعة قرون من السيطرة العثمانية على إذابة الوجدان العربي باسم الخلافة وباسم الدين.

إلى جانب التأثيرات السابقة التي كانت تمثل الجانب الداخلي ضمن المنطقة العربية، كانت هناك مؤثرات خارجية عمل الجانب الداخلي على إدخالها إلى المنطقة.

فالتسامح الديني الذي تميز به حكم ابراهيم باشا في بلاد الشام وفتح الباب أمام البعثات التبشيرية الغربية، كان له أبعد الأثر في النهضة الثقافية الجديدة وتكونت المدارس والجامعات ودخلها الطلبة من المسيحيين. كما أن اللغة العربية أصبحت مادة تدريسية في هذه المدارس، وكانت ممنوعة في المدارس العثمانية، الأمر الذي حدا بخريجي المدارس التبشيرية ان يكونوا اعلاماً للتيار الثقافي العربي الجديد. فرواد هذا الأحياء من أدباء أمثال ابراهيم اليازجي(١) وبطرس البستاني(٢) وفارس الشدياق(٣) وجرجي زيدان(٤)، وصحافيين أمثال يعقوب صروف وفارس نمر(٥) وسليم وبشارة تقلا(٦) كانوا من المسيحيين، وكانوا طليعة يقظة ادبية عربية انتشرت مع الأيام من الشام إلى جميع البلاد العربية. وكان أن عادت اللغة العربية بفضل جهودهم إلى سابق عهدها أداة طيعة للفكر والمعرفة، وبفضل جهودهم أيضاً اعيد اكتشاف تراث العرب الأدبي لدراسته من جديد، كما انفتحت أمام الصحافة والأدب طريق التطور والنمو.

إن المؤثرات الخارجية التي أشرنا إليها كان لها وجهان أو تأثيران: سلبي وإيجابي. وقد تجلىٰ الوجه الايجابي في المدارس التي اسستها البعثات التبشيرية الامريكية والأوروبية في ديار العرب، وفي إدخال المطبعة العربية إلى الشرق، وإدخال فكرة الصحافة التي خرج بعضها عن اهميته الاقليمية، وفي نشاط التأليف والطبع والنشر والتوزيع، وفي نقل بعض روائع القصص والتراث الغربي، وكذلك في الترجمات التي كانت تنشر في الصحف والمجلات كالجنة والجنان.

---

(١) ابراهيم اليازجي، وهو كاثوليكي اتصل بالمرسلين الامريكيين وصاحب قصيدة «تنبهوا واستفيقوا أيها العرب». له كتب عدة منها: لغة الجرائد عام (١٩٠١) والمترادف والمتوارد عام (١٩٠٤).

(٢) بطرس البستاني، وهو ماروني اتصل بالمرسلين الامريكيين عام ١٨٤٠ واعتنق مذهبهم. له مؤلفات عدة منها: محيط المحيط عام (١٨٧٠) ودائرة المعارف (١٨٧٦ ـ ١٨٨٢)، كما أصدر مجلتي الجنة والجنان عام (١٨٧٠).

(٣) فارس الشدياق، هو ماروني أولاً ومسلم أخيراً. أسلم في تونس وسمى نفسه أحمد فارس الشدياق عام (١٨٥٤) رئس تحرير مجلة الرائد التونسي عام ١٨٥٤ ثم ذهب إلى الآستانة وأنشأ جريدة الجوائب عام (١٨٦٠ ـ ١٨٨٤).

(٤) جرجي زيدان، وهو ارثوذكسي نزح إلى مصر وأنشأ مجلة الهلال، من كتبه تاريخ الأداب العربية وتاريخ التمدن الإسلامي.

(٥) يعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧) وفارس نمر (١٨٦٠ ـ ١٩٥٢) ارثودكسيان أصدرا في بيروت مجلة المقتطف وعندما نزحا إلى مصر أصطحبا معهما المجلة وأصبحت في القاهرة أحد المنابر الكبرى.

(٦) سليم تقلا (١٨٤٩ ـ ١٨٩٢) وبشارة تقلا (١٨٥٢ ـ ١٩١١)، وهما كاثوليكيان وقد أسسا جريدة الأهرام عام ١٨٧٥ في مصر.

وأما الوجه السلبي فيتجلى في التوجه الأوروبي نحو المنطقة العربية ووضع قسم منها تحت حكم أوروبا المباشر كما كانت الحال في المغرب العربي.

كانت هذه المؤثرات عاملاً مهماً في تبلور المفاهيم القومية واتضاحها، كما أنها حملت معها معانٍ جديدة شبيهة إلى حد ما بمعانيها في الغرب. فقد استعار العرب مثلاً شعارات الثورة الفرنسية والحركات التقدمية الاصلاحية التحررية في أوروبا ونقلوها إلى العربية والفوا فيها، بل وطالبوا بها.

ولا يعني هذا، على أهميته، أن القومية العربية بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر بل أن ما تقدم ذكره لم يكن إلا تمهيداً للوعي القومي في القرن العشرين، وسعياً لازالة الحواجز عن طريق الوعي.

التحدي

كان انقلاب ١٩١٨ الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي التي كانت التنظيمات العربية تعمل معها ومن خلالها، نقطة تحول في النشاط العربي والتركيز على الدعوة القومية. فرغم أن الأيام الأولى من الانقلاب كانت قد أفرزت نوعاً من النشاط العربي، فقد ضمن الأخاء العثماني العربي استمراراً للتآخي السابق ضمن التنظيمات السرية داخل الاتحاد والترقي. ولكن هذا التآخي لم يستمر بسبب الدعوة الطورانية وتتريك العناصر غير التركية، ومن جملتهم العرب الذين اعتبروه أكبر تحدٍّ لهم وأثار مشاعرهم عندما احسوا بأن العملية هي مسخ الشخصية القومية العربية.

فكانت الاستجابة المضادة لهذا التحدي في تكوين الجمعيات العربية السرية والعلنية. . وتأسست الاخاء العربي العثماني (١٩١٨)، والمنتدى الأدبي (١٩٠٩) مقر الأستانة، والعربية الفتاة (١٩٠٩)، والجمعية القحطانية (١٩١٠)، الاستانة، وحزب اللامركزية الإدارية العثمانية (١٩١٢)، وحزب الاصلاح في بيروت (١٩١٢)، وجمعية العهد في الاستانة (١٩١٣).

وقد انضم إلى هذه التنظيمات وفروعها مدنيون وعسكريون من النخبة السياسية العربية وكلهم من المشرق العربي ما عدا عزيز علي المصري من مصر. ومهما اختلفت المبادىء والنظم والأساليب بين جمعية وأخرى فإنها كانت تتراوح بين:

أ ـ الاستقلال. وكانت هذه الكلمة غير واضحة في مفهوم المنظمات الحزبية. فمنهم من يعني بها الاستقلال الذاتي للولاية، ومنهم من يستعملها بمفهوم القطر، أو بمفهوم البلاد العربية أو المشرق العربي. غير أنهم أيضاً لم يذكروا (الاستقلال التام) إلا متأخرين، وحسب مفهوم جمعية العربية الفتاة، إذ كان المحور العام الذي تطالب به مجموع الجمعيات هو اللامركزية شبه الاستقلالية كما هي الحال مع جمعية العهد وحزب اللامركزية.

ب ـ اللغة العربية اللغة الرسمية للمناطق العربية، ولا بأس من أن تكون اللغة التركية اللغة الثانية.

ج ـ التركيز على موضوع أن يبقى المجندون من الولايات في أماكنهم، وخاصة في فترات السلم.

إلى غير ذلك من المطالب الثانوية.

إن مظهر التنظيمات الحزبية هذا يدل على أن الوعي العربي بدأ يتطور ويعي نفسه وينظم أعماله بشكل أكثر علمية، كما أن هذه التنظيمات تدل على تطور الوعي العربي في إدراك المخاطر التي تحيط به، وان الفرصة التاريخية أصبحت في يده. وهكذا كانت هذه النقلة النوعية في العمل القومي.

وقد توّجت هذه العملية، بالمؤتمر العربي الأول الذي انعقد في باريس عام ١٩١٣ ويعتبر قمة التنظيم في الفترات الأولى. وعند مناقشتنا لموضوع المؤتمر وطروحاته ونتائجه نعتبره خطوة أخرى نحو الأمام، غير أنه لم يكن نقطة تحول حاسمة. فقد كان هذا المؤتمر تتمة للاتجاهات التي بدأت من قبل، ووليد التطورات التي طرأت على مفاهيم رجالات تلك المؤسسات، ورد فعل على الأوضاع السياسية. غير أننا لا يمكن أن ننكر دوره المهم في تاريخنا الحديث، إذ أكد أكثر مما أكدته الأحزاب والمنظمات التي تألفت قبله أمرين:

الأول: إن العرب كلهم أمة واحدة مستقلة ذات ماض خالد ومستقبل زاهر.

الثاني: إن حل المشكلة التي تجابه الأمة هي نظام اللامركزية، لا الاستقلال التام.

وقد علل هذا البند حول اللامركزية بأن المؤتمرين كانوا على خوف من عدم تأييد الرأي العام الاسلامي لفكرة الاستقلال التام.

لكن المؤتمر امتاز بالالحاح أكثر من ذي قبل على وحدة الأمة ووحدة المجتمع بمختلف عناصره. وقد أثارت بعض الابحاث التي تليت فيه مواضيع علمية مثل خواص الأمة وعوامل وجودها بأساليب موضوعية حديثة، فلم يبق عنصرا اللغة والتاريخ وحيدين في مقومات الأمة، بل أضيف اليهما الآمال والمصالح العامة والمعالم الحضارية كمرتكزات مهمة في توحيد العرب.

من الطبيعي أن هذا المؤتمر يمثل كما قلت ذروة الحركة في الوصول إلى مثل هذا الاتجاه القومي في العمل والتخطيط، ولكن السلطة العثمانية حاولت وبوسائل كثيرة تفتيت المبادىء والشخصيات التي كانت تعمل ضمن اطار المؤتمر، واستطاعت أن تخفف من حدة التيار، وخاصة حين قامت الحرب العالمية الأولى. غير أن التطورات التي حدثت خلالها أدت فيما بعد إلى أن تتجه الحركة العربية الحديثة إلى تطورها الطبيعي في الأخذ بالكفاح المسلح من خلال ثورة ١٩١٦، وبذلك أكتمل نضوجها الطبيعي.

الفصل الرابع

فكر الثورة العربيّة لعام ١٩١٦ واستقلال العرب

د. مصطفى عبد القادر النجار (*)

(*) رئيس اتحاد المؤرخين العرب - بغداد.

ليس الهدف من هذا البحث متابعة تفاصيل قيام الثورة العربية لعام ١٩١٦، وإنما ينحصر اطار البحث في دراسة فكر الثورة مع إلقاء الضوء على بعض الحقائق التاريخية كلما اقتضى منهج البحث ذلك.

لم يكن إعلان الشريف حسين الثورة على الأتراك في ٩ شعبان ١٣٣٤ هـ الموافق ١٠ حزيران ١٩١٦ مجرد مغامرة عسكرية قام بها نفر من القادة العرب. وإنما كانت ثورة حقيقية بالمفهوم السياسي للفكر التاريخي العربي، قامت نتيجة معاناة مريرة خاضها وطنيون وقوميون مثقفون عرب ضد سياسة الاتراك العنصرية. وكان لا بد أن تحمل فكراً خاصاً بها وهو ما نهدف لتحقيقه في بحثنا هذا بغض النظر عن الآراء والافكار التي قيلت حول شخصية الشريف حسين وأبنائه من بعده.

ابتدأت أزمة العلاقة بين الوطنيين العرب والاتراك بشكل واضح بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقي الذي حدث عام ١٩٠٨، وأفرغ الخلافة من بُعدها الاسلامي، وحوّلها إلى سلطة تركية، في وقت بلغ فيه الوعي العربي مرحلة متقدمة ليجد أمامه محاولات تركية لخنق أصوات الحرية والمفكرين والمصلحين الذين حاولوا النهوض بقضيتهم العربية.

وقد برزت فكرة القومية لتبدأ فترة جديدة من العلاقات العربية التركية. ولم يكن بروز الفكرة القومية في صفوف العرب وحدهم، وإنما بين جميع الاقليات التي عاشت تحت السيطرة التركية. أما الاتراك فقد سيطرت فكرة الطورانية (القومية التركية) على سياستهم، وأصبحت السياسة الرسمية للدولة بعد نجاح ثورة ١٩٠٨[1].

---

(١) نظام عزت العباسي، «الثورة العربية الكبرى،» المجلة العسكرية الأردنية، العدد ١٩٤ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٣).

إن كثيراً من المقولات والاحكام التي تشرح الانبعاث العربي الذي قام داخل الدولة العثمانية واتخذ في النهاية شكل الثورة العربية. . . يحتاج إلى تحقيق تاريخي. وأقصى ما يسمح به المقام هنا أن نقول إن من واجب العربي المنصف وهو يراجع أوراق تاريخه أن يضع الحقائق المتصلة بحركة التتريك جنباً إلى جنب مع حقيقة التمرد العربي على التأخر الحضاري والمحافظة الشديدة التي بلغت حد الجمود وطبعت الحياة الاجتماعية والسياسية كلها في اواخر عهد الدولة العثمانية.

كذلك فإن تصوير هذا الانبعاث العربي بأنه موقف (لا اسلامي) على أساس أن الدولة العثمانية كانت تحكم بالشريعة الاسلامية. . تصوير خاضع للنقاش، والصحيح أن الرابطة داخل الدولة كانت في الأصل رابطة اسلامية. وخلال هذه الفترة كانت الخلافة محل احترام وموضع ولاء. بل إنها أدت تاريخياً دور الغطاء الذي أخفى كثيراً من أسباب الشكوى، وأخّر الجهر بالاحتجاج على جمود النظام الاجتماعي وتخلفه. فلما ظهرت نزعة الطورانية تحركت دوافع الانفصال عن الدولة لباعث قومي وآخر إصلاحي. . إن محاربة اللغة العربية واضطهاد العرب داخل الدولة لم يكن بأي معيار، سياسة اسلامية يمكن الدفاع عنها بل كان تحركا قومياً من نوع عنصري شعوبي.

وهناك انتقلت فكرة القومية العربية تنادي باستقلال العرب. هذا بالنسبة للمشرق العربي حيث كان الاحتكاك مباشراً. أما بالنسبة للمغرب العربي فكان الاحتكاك مع العثمانيين يكاد يكون معدوماً. وقد انشغل العرب في المغرب بمواجهة تحدٍ آخر لا يقل خطورة عن التحدي التركي وهو التحدي الأوروبي.

وقد تم أول اتصال بين الشريف حسين والجمعيات العربية السياسية ولا سيما جمعيتي (العهد) و(العربية الفتاة) عن طريق فوزي البكري الذي سافر إلى الحجاز لتأدية الخدمة العسكرية في حرس الشريف حسين في أواخر كانون الثاني عام ١٩١٥[٢]. وذلك لكي يطلع أعضاءها على الاتصالات التي بدأها عام ١٩١٢ مع الانكليز.

وحينما قَدِمَ الأمير فيصل بن الشريف حسين إلى دمشق في آذار/ مارس ١٩١٥ في طريقه الى استنبول اجتمع بكل من الشيخ بدر الدين الحسني والعميد ياسين الهاشمي

---

(٢) لمزيد من التفاصيل والمعلومات، انظر: جورج انطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ حرب العرب القومية**، ط ٢ (بيروت، ١٩٦٦)، ص ٢٣٢؛ فائز الغصين، **مذكراتي عن الثورة العربية** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، [١٩٣٩])، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، وأحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة، بل الاسلام والعروبة معاً** (الكويت، ١٩٨٥)، ص ١٤٠.

والفريق علي رضا الركابي[3] وتداول معهم في موضوع اشتراك سورية في الحركة التحررية العربية. وأقسم اليمين ليكون عضوا في جمعيتي العهد والعربية الفتاة[4].

وفي طريق عودته عرج أيضا على دمشق ليجد ميثاقا اتفقت عليه جمعيتا العهد والعربية الفتاة ويتضمن الشروط التي يطالب الزعماء العرب بتحقيقها حتى يؤازروا بريطانيا العظمى على تركيا. وقد طلبوا أن يحمله معه إلى والده الشريف حسين لكي يكون اساسا للعمل المشترك[5].

وقد جرت في تموز/ يوليو ١٩١٥ مراسلات لمفاوضات سرية حول ذلك بين الشريف حسين وهنري مكماهون ـ ممثلا عن الحكومة البريطانية ـ أكدت بَعدها بريطانيا الموافقة على الشروط العربية[6].

ونستطيع من خلال متابعتنا لنصوص المذكرات والرسائل المتبادلة بين الشريف حسين والسير هنري مكماهون أن نستخلص بعض الجوانب التي تلقي الضوء على فكر الثورة دون الدخول في تفاصيل تلك المراسلات والآراء والوعود البريطانية حولها. وإنما سنحصر دراستنا في الكشف عن هوية الثورة والأبعاد السياسية لفكرها.

إن الرسائل التي كتبها الشريف حسين تؤكد التصميم على نيل الاستقلال السياسي بحدود المنطقة العربية في القسم الآسيوي، وتعرب عن اعتقاد العرب بأن المصالح بينهم وبين

---

(٣) ومما هو جدير بالذكر أن ياسين الهاشمي كان رئيساً لأركان حرب الفيلق الثاني الذي كان يرابط في سوريا آنذاك. انظر تفاصيل ذلك في: أمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٤)، ج ١، ص ١١٠، وطالب محمد وهيم، **مملكة الحجاز، ١٩١٦ ـ ١٩٢٥: القسم الخاص بالاعداد الداخلي** (بغداد، ١٩٨٢)، ص ٥١ ـ ٦٢.

(٤) أمين سعيد، **ثورات العرب في القرن العشرين** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦١)، ص ٤٢.

(٥) تتضمن بنود الاتفاق:

١ ـ اعتراف بريطانيا باستقلال البلاد العربية الواقعة ضمن الحدود التالية:

شمالا: خط مرسين ـ أضنه، حتى خط العرض ٣٧ شمالا، ومنها امتداد خط برجيك ـ اورفة ـ ماردين ـ مديات ـ جزيرة ابن عمرو ـ العمادية حتى حدود فارس.

شرقاً: الحدود الفارسية حتى خليج العرب جنوباً.

جنوباً: المحيط الهندي باستثناء عدن التي تحافظ على وضعها الحالي.

غرباً: البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط حتى مرسين.

٢ ـ الغاء الامتيازات الاجنبية.

٣ ـ عقد تحالف دفاعي بين بريطانيا والدول العربية المستقلة.

٤ ـ منح بريطانيا الافضلية في الشؤون الاقتصادية.

انظر تفاصيل ذلك، في: انطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ حرب العرب القومية**، ص ٢٤٣ و٢٤٤.

(٦) انظر تفاصيل مراسلات مكماهون ـ حسين في: المصدر نفسه، الفصل ٩، ص ٢٥١ وما بعدها، والملحق (أ)، ص ٥٤٣ وما بعدها.

بريطانيا متبادلة، وأن من الممكن الاشتراك في حلف مع بريطانيا لتحقيق تلك الغاية، على أن تعترف بالخليفة العربي عند مبايعته من قبل العرب(٧).

أما شروط الاتفاق في مواده الاساسية فذات شقين: الالتزامات التي تعهد بها الطرفان في الأعمال الحربية لم ينص عليها بصراحة لأنه تم بحثها شفهياً مع رسول الشريف، ومن الناحية السياسية تعهد الشريف بإعلان الثورة العربية والتنديد بالاتراك علنا ووصفهم بأنهم أعداء الإسلام. كما تعهدت بريطانيا صراحة بتعهدين واضحين:

الأول: الاعتراف بالخلافة العربية في حال قيامها.
الثاني: الاعتراف باستقلال العرب ضمن منطقة معينة وحماية هذا الاستقلال(٨).

ولكن حدث خلاف بين الطرفين حول مسألة حدود الدولة العربية المستقلة، وكان هذا الخلاف حول المناطق الساحلية لسوريا الشمالية، لا سيما مرسين والاسكندرونة. وإذا كان الشريف حسين قد وافق على التنازل عن مرسين وأضنه فإنه لم يتساهل في موضوع الاسكندرونة التي تقع ضمن ولاية حلب. كما أن الجدال احتدم بعدئذ بشأن فلسطين وهل تدخل في حدود المنطقة المستقلة أم يكون لها وضع خاص(٩).

وأول ما تجب ملاحظته أن السير هنري مكماهون لم يحدد برسائله قط المنطقة العربية المستقلة، وكل ما فعله هو قبوله بصورة عامة الحدود التي اقترحها الشريف حسين باستثناء بعض التحفظات. وإن أهم ما في هذه المراسلات أن بريطانيا نجحت في أن ترسم في أذهان العرب دور الحليف، وأن تنتزع من الشريف حسين اعترافا بمصالحها السياسية والاقتصادية(١٠).

وفي هذه الاثناء كانت الدول الثلاث الكبرى، بريطانيا وفرنسا وروسيا، تُفكر في تحديد مطالب كل منها في الممتلكات العثمانية في آسيا. وقد أسفرت هذه المفاوضات السرية بين هذه الدول الثلاث بشأن اقتسام الأجزاء الآسيوية من تركيا عن عقد اتفاقية سايكس ـ بيكو التي تم التوقيع عليها في أيار/ مايو ١٩١٦، وذلك قبل إعلان الثورة بستة وعشرين يوما.

لقد طبق الانكليز منذ اليوم الأول لاعلان الثورة خطة رسموها مع الفرنسيين تقوم على اعتبار الثورة العربية ثورة حجازية أو شريفية لا صلة للعرب بها.

---

(٧) أخذ الطرفان يتبادلان الرسائل وعددها (١٠) اعتباراً من ١٤ تموز/ يوليو ١٩١٥، وكانت آخر مذكرة في ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩١٦. والرسائل تشكل جزءاً من المخابرات السرية التي أقدمت عليها بريطانيا لتربح الحرب.

(٨) انطونيوس، المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٠) مصطفى طلاس، الثورة العربية الكبرى (دمشق: مجلة الفكر العسكري، [١٩٧٨])، ص ١٩٩.

وفي السادس والعشرين من حزيران/ يونيو ١٩١٦ ـ أي بعد ستة عشر يوما من إعلان الثورة ـ أصدر الحسين منشور الثورة كما سنأتي على ذكره، ودعا العرب للنضال ضد الاتراك(١١)، فانضمت إليه القبائل العربية، كما انضم كبار ضباط الجيش التركي من العرب وجنوده كعزيز علي المصري(١٢)، وعدد من الضباط القوميين الذين كانوا أسرى حرب في المعتقلات بمصر والهند ومنهم نوري السعيد ومولود مخلص وعدد آخر من الضباط العراقيين والسوريين(١٣). وهؤلاء هم الذين يمثلون صلب جمعية العهد، وقد أصبحوا ركن الحملة العربية التي انبثقت عن الثورة وأبلوا فيها الدور الكبير(١٤). وتم تنظيم ثلاثة جيوش: الأول شمالي بقيادة الامير فيصل، والثاني جنوبي بقيادة الامير علي، والثالث شرقي بقيادة الأمير عبد الله(١٥).

وفي ٢٩ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩١٦ تمت مبايعة الشريف حسين (ملكا للبلاد العربية)(١٦)، وتكونت أول حكومة عربية برئاسة الامير علي وعضوية الامير فيصل وزيرا للداخلية والامير عبد الله وزيرا للخارجية وعزيز علي المصري رئيسا للأركان العامة، ولكن لم يمارس أحد من هؤلاء مهام وظيفته ممارسة فعلية بسبب انهماكهم في الحرب.

وعند تسليط الضوء على عوامل الثورة نجد أن من أبرزها بلورة الفكرة القومية العربية، وإصرار الأمة العربية على تحقيق وحدتها، والظفر باستقلالها(١٧)، والتحرر من السيادة التركية(١٨).

---

(١١) على الرغم من سبق دعوة السلطان العثماني العرب للجهاد لدعوة الشريف حسين بحوالي عامين إلا أنه لم يستجب لها سوى عدد قليل من العرب كالامام يحيى حميد الدين في اليمن والسنوسية في ليبيا. وبقي تأثير هذه الاستجابة على سير الاحداث في المشرق ميتاً. انظر: العباسي، «الثورة العربية الكبرى».

(١٢) وصل إلى جدة في أيلول/ سبتمبر ١٩١٦ ليتولى أمر السيطرة الفعلية على العمليات الحربية العربية، ولكنه اختلف مع الشريف حسين فتخلى عن القيادة بعد ثلاثة أشهر وخلفه فيها جعفر العسكري.

(١٣) انظر: نوري السعيد، **محاضرات عن الحركات العسكرية للجيش العربي في الحجاز وسوريا، ١٩١٦ ـ ١٩١٨**، القيت على طلبة الأركان في بغداد في آيار/ مايو ١٩٤٧ (بغداد: مطبعة الجيش، ١٩٤٧)، ص ١١. يعدد المؤلف هنا أسماء الضباط المتطوعين من العرب.

(١٤) فاضل حسين، **الفكر السياسي في العراق المعاصر، ١٩١٤ ـ ١٩٥٨** (بغداد، ١٩٤٨)، ص ٤٧.

(١٥) استسلمت الحاميات التركية في مكة بعد ثلاثة أسابيع وسلّمت جدة. وقد حوصرت الطائف وسلّمت في ٢١ أيلول/ سبتمبر. ثم استسلم والي الحجاز غالب باشا مع رجال الحامية وأصبحت المدن الرئيسية في الحجاز، ما عدا المدينة المنورة في يد الشريف. أما المدينة فقد بقيت محاصرة حتى انتهاء الحرب العالمية الأولى.

(١٦) انظر تفاصيل الموقف في: صلاح الدين المختار، **تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٥٧])، ج ٢، ص ١٨٠ وما بعدها.

(١٧) محمد أمين العمري، **تاريخ مقدرات العراق السياسية**، ٣ ج، نشر باسم أخيه محمد طاهر العمري (بغداد: المكتبة العصرية، ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥)، ج ١، ص ٣١٦، ومحمود صالح منسي، **حركة اليقظة العربية في الشرق الأسيوي** (القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩٧٢])، ص ٣٣٤.

(١٨) مما يجدر ذكره أن دعاة القومية العربية حتى الحرب العالمية الأولى كانوا يترددون في الدعوة إلى =

وبدراسة بيان الثورة الأول[19] الذي أصدره الشريف حسين في ٢٠ شعبان ١٣٣٤/٢٦ حزيران/ يونيو ١٩١٦، ومتابعة المنشورات التي تتجاوز العشرة، وهي منشورة في جريدة «القبلة»[20]، الجريدة الرسمية الناطقة باسم الثورة، وبالرجوع إلى أعداد الجريدة للسنوات (١٣٣٤ ـ ١٣٣٧ هـ) وما احتوته من مقالات وآراء، يتضح لنا أن الوجهة السائدة أثناء الثورة هي عربية اسلامية. فالعروبة تقترن بالاسلام، والعمل لنهضة العرب واستقلالهم خدمة للاسلام[21].

وفي البيان الأول للثورة يعلن الشريف حسين الانفصال عن الاتحاديين واستقلال العرب، ويوضح ظروف الثورة ويرسم اتجاهاتها ويعبر عن اهدافها. ويتضح من البيان ان وجهة نظر الثورة عربية خالصة، فهو يندد بسياسة التتريك، ويهاجم الاتحاديين الذين «خصوا العرب ولغتهم بالاضطهاد... وحاولوا قتل اللغة العربية في جميع الولايات العثمانية بإبطالها من المدارس ومنعها من الدواوين والمحاكم، وأصدروا في ذلك آراء كثيرة لَقيتْ من مبعوثي العرب معارضات شديدة... ولا يخفى أن قتل اللغة العربية قتل للإسلام نفسه، فالاسلام في الحقيقة دين عربي بمعنى أن كتابه أُنزل باللغة العربية».

ويكشف البيان موقف الاتحاديين من رجالات النهضة العربية وقتلهم واحداً وعشرين رجلاً من الشام هم شهداء مشانق جمال باشا[22]، بالاضافة إلى الاغتيالات الأخرى بين العرب ونفي العوائل العربية إلى الاناضول ليسهل تتريك «البلاد السورية». ثم يستطرد البيان فيذكر دور العرب في التاريخ، وان الخلافة في الأصل عربية، وان العرب قبلوا بالدولة

= الاستقلال عن الدولة العثمانية فنادوا بالإصلاحات والادارة اللامركزية وبدستور العرب، مثل حزب اللامركزية والعربية الفتاة. انظر: نقولا زيادة، **الثورة العربية الكبرى: في ذكرى مرور نصف قرن**، ص ٨ ـ ٣٩.

(١٩) انظر نص المنشور في: امين سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٧، والعمري، **تاريخ مقدرات العراق السياسية**، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٨. وقد ذكر الكاتب أن السلطة البريطانية اقترحت تعديل المنشور الأول واختصار بعض عباراته. وقد صدرت نسخة منقحة من المنشور في مصر في أواخر شهر شوال ١٣٣٤ هـ، ويبدو التركيز في النسخة المعدلة على الاتجاه الاسلامي في حين أن النسخة الأولى فيها إشارات كثيرة إلى العرب والعربية.

(٢٠) تصدر مرتين في الأسبوع، الاثنين والخميس، ومديرها المسؤول محب الدين الخطيب. وقد صدر العدد الأول منها يوم الاثنين الموافق ١٥ آب/ اغسطس ١٩١٦.

(٢١) مقتبس عن نص البيان الأول للثورة.

(٢٢) وكانت هنالك فظائع اقترفتها الحكومة التركية في بلاد الشام خلال الحرب العالمية الأولى وجعلت من القائد جمال باشا منظماً ومنفذاً لها. وهذه المذابح تفضح ما كان يكنه الاتحاديون الأتراك للعرب. فقد بدأ جمال باشا في أوائل ١٩١٥ بتشتيت شمل الضباط العرب، فوجههم إلى جبهات قتال بعيدة. ثم اعتقل خيرة الشباب العربي وأقدم على شنق قافلتين كانوا من أبرز أعلام النهضة العربية متجاهلا بذلك شعور العرب. وقد أعدمت القافلة الأولى في ٢١ آب/ أغسطس ١٩١٥ والثانية في ٦ آيار/ مايو ١٩١٦. ونفى مئات من الأسر العربية الكبيرة إلى الاناضول بغية تتريكهم ومارس سياسة تجويع عرب الشام ومات مئات الألوف من العرب جوعاً. انظر: زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية: مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية ـ التركية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)، ص ١١٩.

العثمانية رغم اضطهادها اللغة العربية وانتحالها منصب الخلافة. ثم يقارن البيان بين ذل العرب وذل الاسلام مستشهدا بالحديث الشريف «إذا ذُلت العرب ذَلّ الاسلام».

وينتهي البيان إلى أن الطريقة الصحيحة لتدارك الأمر هي إعلان «الاستقلال التام وقطع كل صلة بهؤلاء المتغلبين والسفاكين». وعند تحليل البيان بشكله العام يتضح أنه يتضمن الخطوط الاساسية للفكر العربي القومي من رفض شديد للتتريك، وتأكيد للإبقاء على العربية، واشارة إلى دور العرب في التاريخ والترابط بين عز العرب وعز الاسلام، واستنكار لما حل بالعرب من اضطهاد وتقتيل وتشريد، واشفاق من تعريض البلاد العربية للخطر بدخول الحرب. وإذا كان العرب قد قبلوا بالدولة العثمانية ورضوا بانتحالها الخلافة ـ وهي عربية ـ في سبيل الحفاظ على الاسلام فإن الاتحاديين خرجوا على الدين ولم يبق مجال للرابطة الاسلامية، مما يوجب على العرب الانتصار للاسلام وحماية البلاد العربية. وبعد، فالمنشور يؤكد بشكل واضح المساواة في الحقوق بين المسلمين، وهو اتجاه يتردد في الفكر العربي في هذه الفترة(٢٣).

وقد أصدر الشريف حسين أكثر من عشرة مناشير أخرى كلها تفصح عن الهوية العربية للثورة، وتكشف عن الترابط بين العروبة والاسلام، وترى أن الاسلام قوة للعرب وسند للقومية العربية، كما ترى في النهضة العربية عزاً للاسلام وسبيلا للعودة الى الشريعة(٢٤).

وعند دراستنا أعداد جريدة «القبلة» نلاحظ في الأولى منها نقدا لخطة الاتحاديين، واستنكارا لموقفهم من العرب، وتنديدا بسياسة التتريك. كما نلاحظ أن هذه الأعداد قد جعلت رسالتها خدمة العرب والاسلام(٢٥).

والعرب في « القبلة » أمة عريقة لها تاريخ وحضارة، وجذورها تمتد الى دولة حمورابي الدولة العربية الأولى. كما أن الجريدة تؤكد دور العرب في نشر الثقافة والعلم في أوروبا والعالم.

ويبدو ونحن نتابع أعداد «القبلة»، ومن خلال اطلاعنا على افتتاحية العدد الرابع بعنوان (مكانة العرب في العالم الاسلامي)، ان العنصر العربي في نظرها هو أصلح العناصر لبناء الدولة الاسلامية. فلا يمكن أن تستديم أية دولة اسلامية إن لم يكن العرب بناتها ومدبري أمورها.

كما أن الجريدة تصف نفسها بأنها ثورة لنهضة العرب ولاعادة دورهم القيادي في الاسلام. فالعرب في نظرها كانوا أحرص الشعوب على الاستقلال وأسرعهم للاستجابة

---

(٢٣) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٦٨.

(٢٤) انظر نصوصها في جريدة: **القبلة**، العدد ٢ (١ شوال ١٣٣٤)، والأعداد التالية.

(٢٥) انظر: «بقاء العرب نور الاسلام،» **القبلة**، العدد ١٢؛ «ذل العرب ذل الاسلام،» **القبلة**، العدد ١٣؛ «من غشّ العرب حرم الشفاعة،» **القبلة**، العدد ١٤؛ و«هلال العرب من أشراط الساعة،» **القبلة**، العدد ١٦.

لدواعي الوحدة والاتفاق «فهل يعجزهم اليوم أن يكونوا أمة واحدة موفقة بين أغراضها، مستقلة في ديارها، عزيزة الجانب في موطنها؟»(٢٦). كما أنها ترى أن العرب كانوا أسبق الأمم إلى القومية كما ينطق بذلك تاريخهم. وهكذا تؤيد القومية العربية التي تدعو إلى جمع شمل الأمة والنهوض بها، وترفض القومية المتطرفة العدوانية كالطورانية، وتنوّه بتوافد الشباب العلابي من كل صوب للتطوع وحمل السلاح والدفاع عن حرمة الوطن وشرف الأمة.

وتكثر في «القبلة» الاشارات إلى أمجاد العرب في التاريخ، وإلى أن الضعف أصاب المسلمين بتفرق كلمة العرب وتسلط الأعاجم في الدولة، وإلى أن الحركة العربية لا يمكن أن تعيش خاضعة لحكم أجنبي من غير ابناء جنسها. وهكذا فإن الحركة العربية قامت بالعرب ولأجل فائدة العرب ولمصلحة بلاد العرب. وبالتالي فإن الدعوة إلى جامعة عربية تهدف إلى جمع كلمة أمة عظيمة ذات تاريخ مجيد. وهي في مسيرتها تحاول أن تبرز تصريح الشريف حسين «نحن عرب قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين أو موسويين»(٢٧)، لتوضيح أن الثورة لكل العرب دون تمييز، فإذا كان أحد قد أساء فهم هذه الحقيقة أو تفهّمها فإنه يكون قد أساء. . . إلى العرب.

وفي افتتاحية مطلع العام الثالث لجريدة «القبلة» تؤكد أنها تجاهد لاعلاء شأن الأمة العربية، وتزداد الحاحاً على العروبة والاتجاه القومي(٢٨). إننا نستطيع من خلال المقالات والآراء والافتتاحيات التي سلطنا الضوء عليها في أعداد «القبلة» المختلفة(٢٩) أن نفهم فكرة الثورة بشيء من الايضاح. فلم تكن الثورة تعبر عن فكرة لجمعية أو حزب، وإنما كانت تعبر عن الفكر العربي بوجه عام في نطاق الحركة العربية اثناء الثورة، مع التأكيد بأن القومية العربية تتمشى مع الاسلام لأنها باتجاهها للنهوض بالعرب انما تخدم الاسلام.

كما أننا يمكن أن نلاحظ أن فكر الثورة كان يلتقي مع أهداف الجمعيات العربية السرية، وبخاصة العربية الفتاة.

وبعد، ففي أسباب الثورة العربية على الاتحاديين ما يتمشى والفكر الفقهي الاسلامي الذي يقول بشرعية السلطة على أساس التفويض ما دامت تطبق الشريعة وتحمي البلاد الاسلامية. وفي ذلك تبرير للتسليم بادعاء العثمانيين الخلافة، وهي عربية أصلاً، ولكن مخالفة الاتحاديين للشريعة وتنكرهم للعربية ـ لغة القرآن ـ أوجب خروج العرب على الدولة العثمانية ـ وهي اسلامية ـ من منطلقات اسلامية(٣٠).

---

(٢٦) القبلة، العدد ٢١ (٢٩ ذي الحجة ١٣٣٤).

(٢٧) القبلة (٢ ربيع الأول ١٣٣٦).

(٢٨) القبلة، العدد ٢٠٠ (١٧ شوال ١٣٣٦)، عدد خاص بمناسبة مرور سنتين على صدور العدد الأول.

(٢٩) على الرغم من انتماء رئيس تحريرها، محب الدين الخطيب، الى حزب العربية الفتاة.

(٣٠) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

وكان الهدف الاساسي الذي سعى اليه فكر الثورة هو جمع كلمة العرب وتوحيدهم والمناداة باستقلال البلاد العربية في المشرق في اطار دولة واحدة وبحدود رسمتها جمعية العربية الفتاة(٣١). وهي في هذا تعبر عن التحول الذي مرت به الحركة العربية بعد نشوب الحرب العالمية الأولى. وهنا يمكن أن نتوصل إلى نتيجة مهمة جدا هي : أنه على الرغم من أن الشريف حسين بويع ملكا على العرب فإنه نادى بإعادة الخلافة للعرب بقرار من المسلمين. ويتضح من ذلك أن الخلافة العربية كانت قائمة في فكر الثورة، ولكن المناداة بها اعتمد فيما يبدو على تطور العلاقة بين الاتراك والعرب(٣٢).

وعندما ولدت فكرة إعادة الخلافة إلى العرب كان الاستعمار الغربي قد سيطر على الوطن العربي، ثم جاء الغاء الخلافة عام ١٩٢٦ من قبل الاتراك لينهي الدور التاريخي لهذه المؤسسة وللاحتمالات الفكرية والسياسية التي ترتبط بها. وعليه فإن الحرب العالمية الأولى كانت نهاية مرحلة من مراحل اليقظة العربية.

لقد اختلفت الآراء في تقويم الثورة العربية وتناقضت الاحكام حول أهدافها وطبيعتها وفكرها، فوقف عرب المغرب موقفا متحفظا منها للاسباب التي ذكرناها في بداية البحث، وأعطى بعض الكتاب العرب احكاما قاسية على رجالاتها، واخذوا على الثورة قصر نظر قائدها وسعيه وراء دعم بريطانيا وفرنسا له في وقت لم يلق فيه منهما سوى الغدر، وعدم الاعتراف بعروبة الثورة، والإلحاح على طابعها الحجازي والبدوي تشويهاً لأهدافها القومية(٣٣). وأخذ البعض على الثورة وقادتها غياب المضمون الاجتماعي والاقتصادي عنها، ونعتوها بالرجعية في وقت لم يكن لهذا فيه تأثيره الفعال في تحريك الثوار والجماهير.

أما الكتاب الأجانب فقد انحازوا الى انتماءاتهم السياسية والفكرية فحكموا عليها من خلال مقاييسهم ومنطلقاتهم فجاءت أحكامهم قاسية وغير موضوعية في كثير من الأحيان(٣٤).

وفي تقديرنا ان الثورة كانت خروجا على الظلم التركي، وان المعركة آنذاك كانت معركة وجود عربي أو لا وجود، فدعت الثورة إلى الوحدة العربية واعلاء شأن الانسان العربي والمطالبة بالاستقلال.

---

(٣١) عبدالله بن الحسين، **الآثار الكاملة للملك عبدالله بن الحسين** (بيروت، ١٩٧٣)، ص ١١٢.

(٣٢) الدوري، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

ومما هو جدير بالذكر ان الدعوة لقيام خلافة عربية ظهرت في: عبدالرحمن الكواكبي، **أم القرى: سجل ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة سنة ١٣٢٦ هـ** (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣١).

(٣٣) أنظر مثلاً : أنيس الصايغ ، **الهاشميون والثورة العربية الكبرى** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٦) .

(٣٤) أنظر مثلاً : توماس لورنس ، **أعمدة الحكمة السبعة** (بيروت : المكتب التجاري ، ١٩٦٣) .

لقد كانت محاولة الشريف حسين ومن معه من القوميين العرب إنشاء دولة عربية واحدة تضم البلدان العربية الآسيوية أول محاولة من نوعها في تاريخ العرب الحديث، وفي وقت لم يكن الوعي القومي فيه قد انتشر وأخذ أبعاده لكي تحل القضية القومية محل العصبية القبلية[٣٥].

وإن الشريف حسين تبنى هدف المثقفين والمفكرين العرب، ولكن الزعماء العرب المحيطين بالحجاز لم يجدوا في موقفه إلا جانباً من العصبية القبلية. ولم يكن الحسين في نظرهم سوى رجل شديد الطموح يود أن يبسط نفوذه وزعامته على بلدان خارج زعامته التقليدية في الحجاز.

ومهما كانت نتائج الثورة وعلاقتها ببريطانيا وفرنسا اللتين حاولتا تحجيمها وتقنين السلاح لها والضغط على قادتها والعمل على فشلها فإن مبادئها حققت للعرب يقظةً ووعياً وعمقاً في تفكيرهم واندفاعا لتحقيق مطاليبهم وانشدادا لقضيتهم وتبنيا لاستقلالهم ونقلة في أسلوب نضالهم.

ومن هنا اشار دستور حزب البعث العربي الاشتراكي في مادته التاسعة إلى أن «راية الدولة العربية هي راية الثورة العربية التي انفجرت عام ١٩١٦ لتحرير الأمة العربية وتوحيدها»[٣٦].

---

(٣٥) انظر التفاصيل في: سليمان موسى، **الحركة العربية: سيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة، ١٩٠٨ - ١٩٢٤** (بيروت: دار النهار للنشر، [١٩٧٠]).

(٣٦) وهذا يؤكد ان ثورة ١٩١٦ كان لها الفضل الكبير في تأكيد مبدأي الوحدة والحرية اللذين بقيا القاعدة الاساسية لفكر الحركة القومية العربية حتى ظهور حركة البعث التي اضافت اليهما البعد الاجتماعي فأصبحت الاشتراكية الى جنب الوحدة والحرية. كما عمل البعث على تنظيم هذه المبادىء وربطها ربطاً جدلياً لتستطيع أن تؤدي اهدافها على الوجه الأكمل. انظر: حزب البعث العربي الاشتراكي، **نضال البعث: في سبيل الوحدة، الحرية، الاشتراكية**، ط ٣ (بيروت، ١٩٧٦)، ج ٤، ص ٢٦.

ومما هو جدير بالذكر انه عندما اعلنت الثورة العربية عام ١٩١٦ لم تكن الظروف قد سمحت لقادتها بتصميم العلم العربي القومي. وفي الذكرى الأولى لقيام الثورة نشرت جريدة: **القبلة**، العدد ٨٤ (٩ شعبان ١٣٣٥)، بياناً رسمياً جاء فيه «انه قد تقرر رفع العلم العربي ذي الألوان الأربعة الذي صممته الأحزاب السرية العربية قبل الثورة». وأوضحت **القبلة**، ان: «العلم يتألف من مثلث أحمر اللون تلتصق به ثلاثة ألوان أفقية متوازية هي: الأسود، رمز راية العقاب التي كان الرسول يرفعها في حروبه - وهو اللون ذاته الذي اتخذه العباسيون شعاراً لهم. أما اللون الأخضر، فيرمز للدولة الفاطمية، والابيض للدولة الأموية». وذكرت **القبلة** أيضا أن الوان العلم «جامعة لرموز الاستقلال العربي في كل ادواره التاريخية.».

تعقيب

د. يحيى الشاهرلي (*)

للوصول إلى فهم وتقويم علمي لما حمله هـذا الحدث التاريخي الكبير من فكر لا بد من طرح سؤالين:

١ ـ هل الحدث التاريخي الكبير الذي وقع في ١٠ حزيران/ يونيو ١٩١٦ هو ثورة؟

وإذا كان الجواب بالايجاب يكون السؤال الثاني:

٢ ـ ما هو الفكر الذي حملته هذه الثورة؟

وللاجابة عن هذين السؤالين لا بد لنا من عرض فهمنا للتاريخ.

إن التاريخ مادة حية تتجدد وتنمو كل يوم. ولذلك فهو في صيرورة دائمة وتغير مستمر.

وفعالية الانسان هي التي نطلق عليها اسم الحدث التاريخي. ولذلـك كان لكـل حدث تاريخي حياة، أي بداية ونهاية، ويتخذ معنـاه من المرحلة التي يعيش فيهـا، فالحـدث التاريخي الذي وقع في ١٠ حزيران/يونيو ١٩١٦، لم يكن إلا رداً على تحد خارجي للأمة دام أربعة قرون، وحالة يقظة ونهوض لها من أجل الحفاظ على شخصيتها، وخاصة بعد أن مارس رجال (الاتحاد والترقي) سياسة تذويب كافة القـوميات وصهـرها في القـومية التـركية «العثمـانية» من خـلال «الطورانية».

ولقد كان التحدي للأمة بشكل مباشر في القسم الآسيوي من الوطن العربي، لأن ممارسة الاحتلال كانت مباشرة، بينما كان في القسم الافريقي من الوطن العربي نوع آخر من التحدي للأمة يمثله التحدي الأوروبي. ولذلك نجد أن الاستجابة للتحـدي العثماني كـانت ضعيفة في

(*) كلية التربية ـ جامعة بغداد.

القسم الافريقي، إن لم نقل أنها كانت معدومة، بينما كانت في القسم الآسيوي واضحة وعنيفة. ولكي لا نقع في استخدام الفاظ وكلمات بعيدة عن دلالاتها التاريخية العلمية، أبدأ بتوضيح أن كل حدث تاريخي يحدث تغييرا. وأقصد بالتغيير هنا حالة من النهوض والتجدد في الواقع السياسي والاجتماعي والجغرافي والفكري يمكن معها أن نطلق على الحدث اسم ثورة، وهذا ما يميزه عن الانتفاضة. وإنه بنظرة علمية إلى الحدث الكبير الذي وقع في ١٠ حزيران/ يونيو عام ١٩١٦ نجد أن تغييرات جذرية حدثت في الواقع السياسي والاجتماعي والجغرافي والفكري. فقد تبدل النظام بعد سقوط الحكم العثماني المعبر عن التحدي الخارجي للأمة. وحدث تغيير في الواقع الاجتماعي والجغرافي والفكري.

وهنا لست بصدد توضيح التغييرات التي حدثت وشرحها، وإنما الحدث التاريخي الذي كان في ١٠ حزيران/ يونيو عام ١٩١٦ أحدث تغييراً جذرياً. ولذلك يمكن أن نطلق عليه اسم (ثورة). ولا بد أن يكون لثورة عام ١٩١٦ في ١٠ حزيران/ يونيو فكر، حتى وإن لم تستطع أن تحقق جميع أهدافها، لأن كل ثورة تحمل في طياتها فكراً أو بذور فكر لتصوّر جديد ولواقع جديد ومستقبل جديد. فالثورة التي انطلقت من مكة المكرمة في أواخر السنة الثانية من الحرب العالمية الأولى في ١٠ حزيران/يونيو عام ١٩١٦ لم تكن ثورة حجازية كما حاول الفرنسيون نعتها، بل كانت ثورة عربية بكل معنى الكلمة.

- إنها كانت ترمي إلى استقلال البلاد العربية بأجمعها (في القسم الآسيوي) وتصبو إلى تكوين دولة عربية جديدة تنهض بالأمة نهضة حقيقية.

- اشترك في الثورة وقام بأعبائها رجال من مختلف البلدان العربية، فكان بينهم السوري والعراقي والفلسطيني والحجازي، وكان بينهم المسلم والمسيحي[1]. وقد تمثل ذلك في رجال (جمعية الفتاة والعهد)[2].

- الرفض لحالة التجزئة وذلك من خلال ما تضمنته وثيقة[3] دمشق الأولى (عام ١٩١٥) التي حملها الأمير فيصل إلى والده بعد عودته من الآستانة والتي حددت الدولة العربية الجديدة في القسم الآسيوي.

- تأكيد الهوية القومية التي تنص على أن العرب هم دائماً أمة واحدة تجمعهم صفة العروبة.

---

(١) ساطع الحصري، **يوم ميسلون: صفحة من تاريخ العرب الحديث** (بيروت: دار الأتحاد، [د. ت.])، ص ٨٧.

(٢) جورج انطونيوس، **يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية**، قدّم له نبيه أمين فارس وترجمه ناصر الدين الأسد وإحسان عباس (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢).

(٣) أمين سعيد، **ثورات العرب في القرن العشرين** ([القاهرة]: دار الهلال، [د. ت.])، ص ٤٢.

ـ أكدت الثورة أن الأمة العربية هي الجديرة بحفظ الاسلام من الفساد، ولذلك يجب أن تكون الخلافة عربية. وقد أكدت الثورة الصلة بين العروبة والاسلام.

ـ رفع رجال الثورة راية ترمز إلى المفهوم العربي لأنها جمعت الألوان الأربعة التي كان كل منها شعاراً لعهد من العهود «الراشدي ـ الأموي ـ العباسي ـ الفاطمي»(٤).

(٤) المصدر نفسه.

المناقشات

١ ـ طالب محمد

لدي بعض الملاحظات السريعة حول بحث د. مصطفى النجار. وهنا لا بأس من أن أشير إلى أنني من الذين عملوا سنوات في دراسة الثورة العربية في الحجاز والتطورات التي أعقبتها. ولعل في ذلك ما يبرر تجرؤي على التعقيب على هذا البحث، وبإيجاز.

الحقيقة أن الملاحظات التي سأوردها إنما تستند إلى نقطة لمستها من خلال قراءتي البحث ومفادها أنه لا يخلو من السرعة في موضوع له أهميته وآثاره في القضية العربية حتى وقتنا الحاضر.

ـ لقد وجدت أن مهمة البحث تقتضي التوقف عند بعض النقاط وإغناءها كيما يكون بالامكان تحديد الطبيعة التي كان عليها فكر الثورة العربية. وعلى سبيل المثال: إعلان الشريف حسين ملكيته على البلاد العربية عام ١٩١٦ وموقف الحلفاء من هذه الخطوة، لما تضمنته من تصور قومي ووحدوي. ذلك أنها بغض النظر عن طموحات الشريف حسين السياسية، كانت خطوة جريئة في طريق بناء الكيان السياسي العربي المستقل. ويكفي أن نقول أن الحلفاء وفي طليعتهم بريطانيا أعلنوا رفضهم القاطع لمكية الحسين على العرب وأبلغوا جميع المسؤولين في المنطقة، بمن فيهم الحكام العرب، بهذا الموقف. وبعد أن تمكنوا من تحجيم هذه الخطوة عمدوا إلى تحديد ملكية الشريف حسين على الحجاز فقط. بل أنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك حينما حددوا صيغة المخاطبة للشريف حسين بعبارة سيادتكم (Your Lordship) أو ملك الحجاز.

ـ أما الملاحظة الأخرى فهي أنه لما كان البحث يتصدى للفكر القومي العربي للثورة فقد كان عليه أن يؤكد دور العنصر العربي غير الحجازي في هذه الثورة، وإبراز هذا الدور في دعم فكرها ومواقفها القوميين، وما يقتضيه ذلك من معالجة للبرنامج السياسي للجمعيات التي كان ينتمي اليها هؤلاء قبل إنخراطهم في الثورة. ومع ذلك ترك البحث كل هذا مبتوراً بشكل واضح.

ذلك أن الحقيقة التي ستظل شاخصة في تاريخ العرب المعاصر هي أن دولة الحجاز بمؤسساتها المختلفة واصلت وجودها ونشاطها اليومي كدولة، حتى سقوطها في عام ١٩٢٥، على اكتاف الزعماء والقادة العرب (من عراقيين وسوريين وفلسطينيين ولبنانيين ومراكشيين) وفي مختلف المناصب والمسؤوليات العليا.

هذه الدولة بنظري، ومن هذه الزاوية بشكل خاص، تجربة فريدة وجريئة تخطت بشكل يثير التأمل مختلف العراقيل التي كانت وما تزال تحول دون قيام مثلها.

ـ على أن هناك بعض الملاحظات التي نجد من الضروري الاشارة إليها بصدد الشريف حسين وطبيعة موقفه القومي باعتباره زعيم الثورة وملكاً على الدولة التي ظهرت في أعقابها. فقد لعب دوراً كبيراً في صياغة الموقف الفكري للثورة ولدولته فيما بعد.

ويمكن إيجاز هذه المؤشرات بما يلي:

ـ إن الثورة العربية هي أولى المحاولات العملية لبعث الكيان السياسي على أساس قومي، بالرغم من عدم استيعاب الحسين نفسه للمفهوم القومي بشكل كاف. وهذا ما يلحظ من خلال حيرته بين القومية والاقليمية والخلافة.

ـ إن انخراط الشريف حسين في العمل القومي لا يعني أنه تجاوز كلياً طموحاته الأقليمية المتمثلة بالحجاز والاستئثار بحكمه وراثياً، على الأقل في الفترة التي سبقت قراره النهائي باعلان الثورة العربية ضد الأتراك. وبكلمة أخرى فإن الشريف حسين إنما كان وهو ينعطف سياسياً باتجاه الحركة العربية، يحاول المزاوجة بين أهدافه الخاصة والأهداف القومية العربية التي أضحى داعية لها اثر لقائه الحركة القومية العربية. وقد جاءت إجابته على دعوة الاتحاديين للجهاد في النصف الثاني من عام ١٩١٥ دليلاً على هذا الانعطاف، حينما اشترط إلى جانب الشروط الأخرى حكم الحجاز وراثياً في عائلته.

ـ وعلى أية حال فإن القضية العربية بما وفرته من دعم لموقف الشريف أمام الاتحاديين فإنها اكسبت مشروعه بعداً قومياً، بل دفعته للتأثر والارتباط بها ثم الدفاع عنها لا كقضية قومية لذاتها فحسب، وإنما لكونها شرطاً أساسياً منح مشروع الثورة شرعيته وهويته السياسية القومية من جهة، وعزز مبدأ الزعامة عند الشريف وأحلامه السياسية حينما نقلها من مداها القطري (الحجاز) إلى مداها القومي (المشرق العربي من جهة ثانية).

ـ إن النزعة السلطوية والاستقلالية لدى الشريف ـ وإن إقتصرت إلى حين على الحجاز ـ لم تأت اعتباطاً، وإنما استندت على ارث وتصوّر له أبعاده القومية. ذلك أن الشرافة تنطلق من اعتبارات عصبية وتاريخية يمكن أن تستمر في التحليل النهائي لخدمة مقاصد سياسية، قومية، وعليه فإن النزوع السلطوي للشريف أختلف تماماً عما هو عليه لدى الحكام العرب الآخرين. فأبعاده تتضمن اقليم الحجاز على أقل تقدير وبلاد العرب في أفضل تقدير، الأمر الذي هيأ للشريف، أرضية جيدة لفهم تطور القضية العربية في مراحلها الرئيسة، وبالتالي انعطافه القومي دون غيره من الزعماء العرب.

ـ لقد كان لهذا الخيار القومي خطورته لكونه حدّد موقفاً جريئاً للغاية في فترة دقيقة ومعقدة تردّدت خلالها الزعامات العربية، بما فيها زعامة الحركة العربية القومية، في المجاهرة بالثورة على العثمانيين. وذلك أن الشريف عبر عن وعي وفهم ذكيين لدور الاتحاديين في إضعاف الرابطة العثمانية، كما أظهر قدرة على فهم مضمون سياسي عصري لفكرة الخلافة الإسلامية، فعمل على تحويلها من خدمة أغراض الرابطة العثمانية إلى خدمة أغراض الجامعة العربية، التي كان يعد نفسه محوراً لها. وبذلك تمكن من احتواء العناصر الرئيسية في الواجهة السياسية للحركة القومية العربية فنادى بمطاليبها وتفاوض باسمها.

٢ ـ نزار الحديثي

لدي ثلاث ملاحظات:

الأولى: موضوع الندوة وتوجّه بحثي د. عماد عبد السلام ود. مصطفى النجار يوحي بأننا لا نضع نظرية إنما نبحث لنكشف نظرية. وعليه يفترض أن تراعي مناهج البحث كشف المكونات الموضوعية للنظرية. فهل كان هناك في الواقع فكر قومي في الحسبان في ثورة ١٩١٦؟ للإجابة على السؤال اعتقد أننا نحتاج إلى كشف المكونات الموضوعية في تلك الفترة المساعدة لنشوء فكر قومي.

الملاحظة الثانية: تتعلق بدراسة التأريخ، وبالذات في موضوع الوطن العربي تحت الهيمنة العثمانية. فحتى الآن سمعت ملاحظتين، الأولى في هذه الساعة عن الاعصاب التي يثيرها التأريخ، وفي الصباح عن عدم جواز قيام المؤرخ بكتابة التأريخ والإكتفاء بتسجيله. التأريخ العثماني حتى الآن ينظر إليه من زاويتين: الأولى اسلامية مستسلمة للعلاقة الاسلامية بين العرب والعثمانيين، والثانية مسيحية مستسلمة لعداء أوروبا للاسلام. أريد أن أصل من هنا إلى تقييم تجربة محمد علي التي قال د. عماد عبد السلام (الفصل الثالث من هذا الكتاب) أن محصلتها هي أن ضم بلدان المشرق إلى دولة في مصر مساوٍ للاستقلال، وبالتالي فهي تضفي على الدولة الاستقلال (وعلى الوحدة) بعداً تقدمياً. الواقع أن هذه محصلة معكوسة، ويجدر القول أن اشتمال دولة عربية تقوم في بلد عربي على بقية البلدان العربية هو الأساس في حفظ الاستقلال والوحدة. والذي يحتاج إلى الآخر هو محمد علي لا الوحدة، ومحمد علي حاكم طموح وذكي وجد نفسه في واقع القومية فإما أن يواكبها ويوظفها لصالحه، وإما أن ينعزل عنها لأنه هو الطارىء ولهذا سمحت أوروبا لمحمد علي بالقضاء على الوهابية، لأنها هي الثورة الحقيقية التي تتناغم ومقومات الواقع القومي. وعندما قضى عليها قضت عليه أوروبا بسهولة..

الملاحظة الثالثة عن الحجاز: هنا أجد نفسي مضطراً لأن اتذكر كيف يعمل الاستعمار. إنه عندما يعطيك حقوقك لا يعطيها اعترافاً بها، ولكن لأن اعطاءها لك يتم في وقت لست فيه قادراً على استخدامها. وهنا اختلف مع د. فاروق. فبريطانيا لم تقدم ثورة ١٩١٦ للعالم، ولكنها عندما أدركت خطورتها تعاملت معها إلى الحد الذي جعلها تفقد قدرة استخدام قوتها لتحقيق الاستقلال..

بريطانيا اكتشفت عبر مبعوث إلى الحجاز في القرن التاسع عشر أن بذور الخطر تتمحور في الحجاز، ومنذ ذلك الوقت أخذت تعمل على إفقاد الحجاز مقومات تشكيل خطر لاحق.

٣ ـ جهاد صالح العمر

لم يعطِ الباحث أي دور للعناصر القومية التي كانت تعمل في سوريا بصورة دائمة ضد وجود الحكم التركي. وقد كان لهذه العناصر دور كبير بعد ذلك في فكر الثورة العربية عام ١٩١٦ ضد الأتراك. ويعتقد أن البيانات التي صدرت عن الشريف حسين بصفته زعيم الثورة قد كتبت من قبل هؤلاء السوريين المنتمين لحزب العربية الفتاة.

ثم عليَّ طرح سؤال آخر: من أين أتى فكر الثورة العربية؟ هل كانت حالة عفوية تدور في مخيلة الشريف حسين، أم أن هناك وراء هذه الحركة مجموعة من المفكرين السياسيين السوريين القوميين المؤمنين بالوحدة العربية وحركة الثورة العربية؟

٤ ـ ناجية عبد الله علي

ابتداء لا بد لي أن أحيي بإجلال وإكبار كافة الأطراف التي ساهمت في الإعداد لهذه الندوة الموقرة والعمل على انعقادها، وهي أطراف لها باع طويل في ميدان الفكر والثقافة والعلوم، ولها مساهماتها الجادة العديدة في إغناء الفكر العربي والثقافة العربية بالآراء السديدة والطروحات البناءة. وإننا إذ نعقد الأمل على ندوتها هذه للخروج بتوصيات فكرية موضوعية بناءة تثري الفكر القومي العربي وتفتح طريقاً واضحاً لتحديد المفاهيم والمصطلحات التي درجنا نحن الباحثين والمؤرخين عليها لا بد لنا من التفات دقيق إلى مضامينها ومدلولاتها الفكرية والسياسية. ولعلي في هذا المقام أضم صوتي إلى صوت د. سعدي الهيتي فيما أشار إليه صباح هذا اليوم بخصوص مصطلح الحضارة العربية والحضارة العربية الإسلامية، والتاريخ العربي والتاريخ العربي الإسلامي. وأضيف هنا: فيما يخص كذلك مصطلح العصر الجاهلي أو العرب في الجاهلية، وهل كان العرب حقاً في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام في حالة من الجهل والتخلف والسبات؟

ولو كانوا كذلك فكيف نفسر بوادر الوحدة القومية أو الشعور القومي الذي برز بين عدد غير قليل من القبائل العربية؟ كذلك الحال في مصطلح الفترة المظلمة بعد سقوط الخلافة العباسية ببغداد سنة ٦٥٦ هـ.

انتقل الآن إلى ملاحظاتي حول البحث الموسوم «فكرة الثورة العربية في ١٩١٦ والمطالبة باستقلال العرب» الذي قدمه د. مصفى النجار. وهنا استميح الحضور عذراً بان ملاحظاتي ستقتصر على هذا البحث إذ لم يتسنَّ لي الاطلاع على الأبحاث الأخرى لضيق الوقت ولأني استلمتها صباح هذا اليوم.

- اشار الباحث إلى أن الفكرة القومية لم تبرز بين العرب وحدهم وإنما بين جميع الأقليات التي عاشت تحت السيطرة التركية؟

ألا يعني هذا أن هناك شعوراً قومياً لمواجهة السيطرة الأجنبية من قبل الأقليات الأخرى؟ وكان بودي أن يوضح الباحث ما إذا كان هذا الشعور متأثراً بشكل أو بآخر بالفكرة القومية التي برزت في أوروبا في تلك الفترة نفسها أو قبلها بقليل. ونحن نعلم أن القرن التاسع هو عصر القوميات في أوروبا.

ـ كان بودي أن يُسهب الباحث في المبررات التي دفعت بريطانيا للموافقة علىٰ الشروط العربية لضمان نجاح الثورة العربية.

لماذا قصرت الثورة العربية أهدافها علىٰ نيل استقلالها السياسي بحدود المنطقة العربية المستقلة (وأقصد بها المشرق العربي) وأغفلت المغرب العربي وهو الآخر تحت هيمنة الاستعمار الأوروبي؟ ألا يشير هذا إلى قصور في رؤيتها الفكرية؟ وقد يبدو من تعهد بريطانيا بالاعتراف باستقلال العرب ضمن هذه المنطقة وحمايتها، أن هذا الاستقلال مُبيت من قبلها لتحقيق نيّاتها العدوانية في المنطقة أو في المغرب العربي بالاشتراك مع حلفائها. ولعل هذا ما يؤكده الباحث نفسه فيما اشار اليه من أن خطة الانكليز المرسومة منذ اليوم الأول لاعلان الثورة، كانت تقوم على اعتبار الثورة حجازية لا صلة للعرب بها.

الفصل الخامس

حركة القوميين العرب ودورها في الوعي القومي

د. عبدالله سلوم السامرائي (*)

(*) كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

مقدمـــة

كانت مناسبة كبيرة أن تتعاون جهات ومؤسسات قومية هنا في العراق وهناك في الساحة العربية لتعود الى الوعي القومي تبحث في جذوره وتتابع حركاته واحزابه وتقف عند مساهمات تلك المنظمات في تنظير « الشعور القـومي » وابداع المنـطلقات التي عملت عـلى بلورته وجعله حقيقة حية فاعلة .

وكان علي أن اكتب في : حركة القوميين العرب ، وحزب الاستقـلال ، وحزب النـداء القومي ، وعصبة العمل القومي .

وسعيت ان اجمـع ما يتصـل بهذه التنـظيمات ، وعـدت إلى الصحف والمجلات ، وإلى « انظمة هذه الحركات » فتجمعت مجاميع من نتاجات هذه القـوى وانباء نشـاطاتهـا ونضالات قادتها فصارت ـ بيادر ـ تتدافع على جنباتها مشاعر قومية صاخبة ، وتتهادى في ارجائها اهازيج بطولات ومآثر تسجل بمداد من الفخر . ان هذه الأمة كانت وستبقى امة حضارة ، امة عربية واحدة ، وان وحدتها قدر ، وان حريتها حياة ، وان شعبها كان وما برح يتطلع الى حيـاة حرة سعيدة متقدمة . وان هذه الأمة حية تتجدد قويـة وتندفـع صاعـدة تريـد خير الانسـان وتقدم البشرية .

وعندما عزمت على ان اكتب عن كل حركة من هذه الحركات الأربع وجدت انها تنطلق من منطلقات واحدة وتهدف الى غايات مشتركة ، وانها جميعا تؤمن بان العـرب امة واحـدة ، وان لهذه الأمة أن تكون حرة ، وان على شعبها أن يتحرك على سـاحة وجـدانه وعقله فيحـرر ذاته من رواسب الفردية والعبودية والعائلية والقبلية والاقليمية والعنصرية والطائفيـة ، فيرجـع

انسانا سويا وبعدها يتحرك على فسحة ارضه وباتجاه امته فيحرر الوطن من دنس الاستعمار والاحتلال ، ويرافق اخاه فيعمل على اشعال نار الحرية في داخله لتحرق تلك الامراض والرواسب فيكون قوة الى جانبه تندفع مع قوته في تحرير الانسان من ربقة الزوائد والآفات التي دفعته بعيداً عن حلبة النزال ، ويشارك الآخرين حركتهم واندفاعهم لايقاف حالات التمزق والخَوَر والاستخذاء والانزواء وترك الأمور على غاربها ، وجمع القوى في تنظيمات تجعل منها قوة واحدة تواجه الفرقة والتشرذم فتجعل من الأقاليم وطنا ، ومن « الشعوب والقبائل » شعبا وتؤكد ان هذا الشعب امة واحدة ، لغته مشتركة وتاريخه واحد وآماله وآلامه واحدة .

لقد عملت الاحزاب والحركات موضوع هذه الدراسة منطلقة من مسلمات مشتركة وصوب غايات واحدة فكان الشعور القومي الواحد مرتكز كل منها ، وكان الايمان بان الأمة العربية امة واحدة هي الحقيقة المشتركة ، وكان السعي الى توحيدها هدفاً عملت تلك التنظيمات على بلوغه ، وتفاوتت فيما بينها في الطريقة والسلوك ، كما انها انطلقت من ضرورة العمل على تحرير الأرض العربية وطرد المستعمرين عنها .

ونظراً لأن تلك التنظيمات حدثت بعد الحرب العالمية الثانية التي انتهت بتكريس النفوذ الاستعماري الذي رسمت خارطته معاهدة سايكس - بيكو فان هذه التنظيمات وضعت في برامجها هدفين مركزيين هما : تحرير البلاد العربية من النفوذ الاستعماري ، واعتبار الحدود التي « رسمتها » المعاهدات الاستعمارية حدوداً زائفة ، ولذلك فهي تعمل على تحرير الوطن العربي ووحدته .

لقد تفاوتت تلك الحركات في « الدرجة » بخصوص هدف الوحدة ، كما ان بعضها نص عليها باعتبارها هدفاً مركزياً ، في حين لم تنص عليها بعض تلك الحركات « صراحة » إلا انها كرست جانباً من نشاطها وكتاباتها صوب هذه الغاية ، وعملت على تحقيقها بوسائل وعبر مشاريع وبرامج مختلفة .

وكان بودي أن اقدم بحثاً موسعاً يتناول التنظيمات الأربعة ، فشعرت أن ذلك يتطلب جهداً مضنياً ، وان دراسة كهذه تحتاج الى « تفرغ » يمتد سنة ، وان انجاز ذلك سيتأخر عن « الندوة الفكرية القومية » فالتمست من الاخوة المعنيين بالندوة ان احصر الدراسة في حركة القوميين العرب على امل ان اعود في مناسبة اخرى فأضيف اليها دراسة تشمل سائر الاحزاب والتنظيمات .

ومما شفع لي الرواح صوب حركة القوميين العرب ، أنها تشارك التنظيمات الثلاثة في المنطلقات والغايات ، وقد اعتمدت ذات الأسس التي اعتمدتها « عصبة العمل القومي » إذ

تحدث قادة « الحركة » عن جذور حركتهم فأشاروا الى رجوعها الى منطلقات العصبة وأسسها كما أن شباب هذه الحركة ، وخاصة في « العراق » ، كان معظمهم من شباب حزب الاستقلال سواء كان ذلك بالانتماء الى الاستقلال او الولاء له ومن ثم الانتقال الى الحركة . ولذلك نجد ان الاستاذ باسل الكبيسي يشير في دراسته الى ان الحركة اكدت هويتها المستقلة ، واطلقت على نفسها هذا الاسم لكي تتخلص من التصور بأن شبابها امتداد لحزب الاستقلال .

وإني « أعد » بأن تكون هذه « المحاولة » حافزاً للوقوف على نشاطات الحركات والاحزاب الأخرى ، كما سأظل اتابع ما يتصل بحركة القوميين العرب في دراسة جادة تقف عند مساهمات هذه التنظيمات وغيرها في عملية التنظير في حركة القومية العربية .

أما بشأن المنهج الذي سلكته في تقديم هذه الدراسة فقد وقفت على جذور هذه الحركة وعرضت للتنظيمات التي سبقتها وتابعت بداياتها عبر متابعة قادتها المؤسسين ، وقد كانت البداية جريمة التقسيم ومأساة اللاجئين وخيبة العرب في حرب عام ١٩٤٨ .

وكانت هناك وقفة عند علاقة القوميين العرب بجمال عبد الناصر والحركة الناصرية ، وكانت المحطة الاخيرة عند تنظيمات الحركة وايديولوجيتها والانتقال من منطلقات الوحدة والتحرير والثأر الى الوحدة والتحرير والاشتراكية ، والانتقال من ذلك الى الماركسية - اللينينية . وكان الوقوف على الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الديمقراطية مسألة تتوافق مع اسلوب حركة القوميين واعتمادها منذ البدء الكفاح المسلح طريقاً لتحرير فلسطين وركيزة لتحرير الوطن العربي .

أولاً : الجذور التاريخية

إن تاريخ أي حركة يرتبط عضوياً بـ « اشخاص تلك الحركة » إذ لا حركة دون أن يكون هناك فرد أو مجموعة افراد كانوا وراء ظهورها . وهذه المقولة تصح على الحركات كافة ، الدينية منها والسياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وتمتد هذه المقولة على الحركات الدينية ، فعلى الرغم من العناية الالهية والوحي الرباني كانت شخصية الرسل الوعاء الذي حمل الوحي وتفاعل معه ، والأمر ذاته في الحركات الاجتماعية والسياسة .

ولما كان جورج حبش ابرز القادة المؤسسين لحركة القوميين العرب فإن الوقوف على جذور هذه الحركة يبدأ من التفتيش عنها في ظروف هذه الشخصية وحياتها وملابساتها .

ولما كان كل من جهاد ضاحي وهاني الهندي واحمد الخطيب وعبد القادر امير ومصطفى كمال الصنفراوي وعبد الرحمن مرسي من الشخصيات التي عملت في نطاق هذه الحركة فإن الرجوع الى حياتهم يلقي ضوءاً على « جذور » حركة القوميين العرب .

لقد تحدث قادة هذه الحركة عن الأرض التي نبتت عليها والمضاعفات التي فجرتها فأكد الجميع أن مأساة فلسطين وقرار التقسيم في ٢٩ ـ ١١ ـ ١٩٤٧ وقيام الدولة الصهيونية واندحار الجيوش العربية في حرب ١٩٤٨ ، كل ذلك كان وراء ظهور حركتهم .

وفي هذا يقول جورج حبش : « عندما طرق الجنود الانكليز باب بيتنا وأبواب بيوت الأهل والاقارب والجيران في اللد . . . واتذكر ذات يوم وبينما انا عائد إلى منزلنا سمعت صراخاً وعويلاً ونحيباً في منزل احد جيراننا وسألت أمي عن سبب ذلك فقالت لي ان الانكليز اعدموا ابنهم ! . . الآن يهتز وجداني وانا اتذكر . في ذلك الحين لا اعرف كيف كانت مشاعري ، الآن اعرف ان مثل هذه الأمور تجمعت وجعلتني اختار الطريق الذي اسلكه . . »[1] .

ويوضح المرحوم باسل الكبيسي أثر نكبة فلسطين في ظهور حركة القوميين العرب فيقول : « تحكمت ثلاثة عوامل سياسية في تطور الاحداث في المشرق العربي وكان اول هذه العوامل المعارضة الشديدة التي ابدتها الجماهير العربية لقيام دولة اسرائيل . . . اما العامل الثاني فتمثل في الاضمحلال التدريجي لنفوذ الصفوة الحاكمة التي لم تقم بأي دور فعال خلال الحرب العربية ـ الاسرائيلية في عام ١٩٤٨ . . . اما العامل الثالث فكان في نشوء حركة جديدة وواعية تقوم على اساس تصميم الشباب العربي وتحركه لمواجهة التحدي . . »[2] .

ويؤكد فيصل جلول علاقة نكبة فلسطين في ظهور حركة القوميين وتأثيرها في قادتها المؤسسين إذ يقول : « نشأت حركة القوميين العرب كمحصلة لتجارب قادتها المؤسسين في عدة تنظيمات وجمعيات ذات منحى قومي تحرري . ويمكن القول ان الجامعة الامريكية وأجواءها كانت الميدان الذي تحرك عليه قادة الحركة . . بالإضافة الى ذلك يمكن اعتبار ما سمي ـ بنكبة فلسطين ـ بمثابة العنصر الحاسم في ولادتها وانطلاقتها لاحقاً »[3] .

ويؤكد د. جورج حبش تأثير قرار التقسيم وطرد السكان الفلسطينيين من ديارهم في زجه في اتون المواجهة العنيفة وانغماره في النشاط السياسي الذي كان وراء متابعة « ايجاد » وسيلة لمجابهة العدوان الاستعماري الصهيوني فيقول : « إن قرار التقسيم احدث ردة فعل حادة في المنطقة ، ووجدت نفسي انني مع بداية السنة الثانية في كلية الطب اعيش في جو سياسي سببه قرار التقسيم . . . كانت مشاعري تتركز حول نقطة واحدة هي أن « القرار » يجب ألا يمر ، ووجدت نفسي اشارك

---

(١) فؤاد مطر، **حكيم الثورة**، ص ١١ .

(٢) باسل الكبيسي ، **حركة القوميين العرب** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٨)، ص ٤٠ .

(٣) فيصل جلول، «حركة القوميين العرب : قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» **الفكر العربي** (بيروت)، السنة ٤، العدد ٢٨ (تموز/ يوليو ـ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٢)، ص ١٨٠ .

في تظاهرة جرت تستنكر قرار التقسيم . . وبعد ذلك تصاعد النشاط السياسي في الجامعة واصبحنا في الفترة التي سبقت ١٥ أيار/مايو ١٩٤٨ ـ عندما صدر اعلان تأسيس اسرائيل ـ مشدودين إلى المعارك التي كانت تخوضها داخل فلسطين مجموعات تابعة للهيئة العربية العليا، ونتيجة لذلك رفعنا في الجامعة مطلب التجنيد ، خصوصاً انه في تلك الفترة طرحت فكرة جيش الانقاذ لمواجهة عصابات الهاغانا . . التي كانت تهاجم اهلنا في فلسطين وتجبرهم على النزوح من ديارهم . . »[٤] .

ويوضح كل من هاني الهندي وجهاد ضاحي ، وهما من القادة المؤسسين ، الأثر العميق لنكبة فلسطين على سلوكهم وطريقة تفكيرهم وخروجهم من دائرة الذات إلى حلبة النضال « فلقد كانت النكبة بالنسبة لهما ولبقية اعضاء تلك المنظمة نقطة تحول في حياتهم ولم يعد بمقدورهم ان يسلكوا حياة طبيعية كبقية البشر إذ تملكتهم فكرة الانتقام . . وكانت حرب فلسطين قد زادت من حدة التوتر الذي كان سائداً في الوطن العربي منذ فترة . وقد دفع الخوف من خطر التوسع الصهيوني هؤلاء الثوار الشباب إلى العمل قبل فوات الأوان إذ رأوا في وجود اسرائيل تهديداً مستمراً لتحقيق اهدافهم القومية . . »[٥] .

من كل ما جاء يتبين أن حركة القوميين العرب نشأت نشأة تنظيمية بحتة . وفي هذا يقول فيصل جلول : « . . . فقد اهتم مؤسسوها منذ البدء بالعمل المباشر والفوري ذي الطابع التحريضي الأمر الذي يؤكد ما قاله كثيرون عنها من أنها وليدة الفعل على سقوط فلسطين »[٦] .

ثانياً : التنظيمات التي سبقت حركة القوميين العرب

إن قرار التقسيم وقيام الدولة الصهيونية كانا وراء ظهور حركات الرفض والمقاومة سواء داخل فلسطين أو في عدد من الأقطار العربية .

ونظراً لنشاط قادة هذه الحركة وانتظامهم في منظمات عملت ضد الصهيونية والأقطار العربية المرتبطة بالاستعمار ، ولأن قادة هذه التنظيمات عملوا تحت لواء تلك الحركات وانتقلوا من واحدة إلى أخرى وتجمعوا قادة لحركة القوميين العرب في مرحلتها قبل الاخيرة ، فإن تلك التنظيمات تشكل الحركات والخلفيات التنظيمية التي سبقت استقرار حركة القوميين العرب على حالتها التي انتهت إليها قبيل انقسامها إلى حركتين تعملان على تحرير فلسطين عن طريق اعتماد الكفاح المسلح ، وهما : الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ، والجبهة الديمقراطية .

إن ابرز التنظيمات التي سبقت تركيز حركة القوميين العرب وبروزها هي :

١ ـ كتائب الفداء العربي

لقد ارتبط ظهور هذه الكتائب بنكبة فلسطين عام ١٩٤٨ فتشكلت من شباب في مطلع

---

(٤) مطر، حكيم الثورة، ص ١٦ ـ ١٧ .

(٥) الكبيسي ، حركة القوميين العرب، ص ٤٣ .

(٦) جلول، «حركة القوميين العرب : قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» ص ١٨٣ .

العشرين من اعمارهم . وعن هذه يتحدث الاستاذ باسل الكبيسي فيقول : « وبالرغم من نفي « حركة القوميين العرب » وجود أي علاقة لها بكتائب الفداء العربي فإن ثمة دلائل كافية في كتابات الاعضاء السابقين تثبت وجود علاقة بين المنظمتين . والواقع انه من غير الممكن انكار تأثير « كتائب الفداء العربي » على البناء التنظيمي وعلى فكر « حركة القوميين العرب » ، وخاصة خلال سنوات تكوينها . ويكفي ان نعرف ان كلا من هاني الهندي وجورج حبش - القائدان البارزان في « حركة القوميين العرب » كانا من بين القادة المؤسسين للكتائب . . . »[٧] .

وكشف محسن إبراهيم ، وهو عضو سابق في اللجنة التنفيذية « لحركة القوميين العرب » ، ان كتائب الفداء العربي كانت احدى الركائز النضالية التي شارك فيها عدد من قادة حركة القوميين العرب[٨] .

وكانت كتائب الفداء العربي قد ظهرت في سوريا ولبنان وفلسطين وشارك فيها عدد من المناضلين العرب من البعثيين ، وممن صاروا قادة في حركة القوميين ، من المناضلين في حركات سياسية اخرى . ويقرر الاستاذ عبد الفتاح زلط ذلك في مقابلة اجراها معه الاستاذ الكبيسي في ٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٨[٩] .

ويؤكد فيصل جلول علاقة الكتائب بالحركة فيقول : « وكان من أبرز مؤسسي - الكتائب - ثلاثة من اهم قادة حركة القوميين العرب لاحقاً ، وهم هاني الهندي وجهاد ضاحي وجورج حبش . وقد ضمت المنظمة مناضلين من مصر وسوريا والعراق وفلسطين . . وكانت القاعدة السياسية التي ارتكزت اليها - الكتائب - مقولة الوحدة القومية ورفض الصراع الطبقي »[١٠] .

وقد هدفت الكتائب إلى « وضع الخطط لتدمير المؤسسات ، ولقتل الزعماء المسؤولين عن ضياع فلسطين عام ١٩٤٨ . . فنفذت عدداً من العمليات العسكرية منها - نسف الكنيس اليهودي في دمشق . . ونسف مدرسة الأليانس في بيروت . . والقاء القنابل على عدد من موظفي الولايات المتحدة وبريطانيا . . ومحاولة اغتيال المقدم « سترلنك » مراسل التايمز وموظف سياسي بريطاني سابق في شؤون القبائل . . ومحاولة اغتيال اديب الشيشكلي . . لكن فشل المحاولة ادى الى كشف المنظمة السرية وضربها . وقد حُلّت كليةً قبل عام ١٩٥٠ »[١١] .

٢ - العروة الوثقى

كان لتجربة كتائب الفداء اثرها في تسليط الضوء على القضية الفلسطينية ، كما كان لها

---

(٧) الكبيسي ، المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٨) انظر: محسن ابراهيم، لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، حركة القوميين العرب من الفاشية الى الناصرية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ١٦ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(١٠) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ ،» ص ١٨١ .

(١١) الكبيسي ، حركة القوميين العرب، ص ٤٩ - ٥١ .

اثرها في دفع النضال العربي من دائرة المعارضة السياسية بالكلمة والشعارات إلى ساحة المنازلة بالبندقية . وقد كانت ممارسة المناضلين في صفوف الكتائب فرصة لاختبار الشجاعة والخروج من حافة الظل الى فسحة المعركة ، كما كان اكتشاف امر المنظمة واعتراف بعض قادتها مناسبة للتفكير في اعتماد أسلوب جديد هو الاتجاه صوب الجماهير وزجها بالمعركة . وقد تبنى جورج حبش هذه السياسة ، وعن ذلك يحدثنا باسل الكبيسي فيقول : « وبحل الكتائب انصرف جورج حبش كلية نحو بناء منظمة للنضال الجماهيري . وقد اصبحت الجامعة الامريكية مرة ثانية مجالاً لنشاطه بحكم كونه معروفاً هناك ومحترماً بسبب الأعمال التي قام بها ، اضافة الى وجود عدد من الاصدقاء القدامى الذين يثق بهم ويعتمد عليهم . . ولم تكد تمضي سوى اسابيع قلائل على بدء عمله حتى نجح في اجراء الاتصالات اللازمة لتمكينه من الدخول في معركة حامية الوطيس لانتخاب اللجنة التنفيذية لجمعية العروة الوثقى . ونجح جورج حبش ومجموعة من القوميين العرب في الفوز على كل من الشيوعيين والقوميين السوريين . . ومن هنا فصاعداً اصبح جورج حبش معروفاً بتصميمه على بناء منظمة سياسية فعالة »(١٢) .

واستطاع جورج حبش أن يوظف « العروة الوثقى » لتكون مرتكزاً لنشاطه السياسي ، وأن يعمل عبر لجنتها التنفيذية على جمع المؤيدين وتنظيمهم ودفعهم في خضم المعركة السياسية . وعلى صعيد العروة الوثقى التقى جورج حبش مع عدد من الفلسطينيين النازحين فشكل منهم قيادة كانت النواة لقيادة حركة القوميين العرب .

وعن هذه الخطوات يقول فيصل جلول : « انتسب جورج حبش ووديع حداد وهاني الهندي واحمد الخطيب وكلهم فلسطينيون إلى الجمعية فاعطوها بعداً فلسطينياً واضحاً وحملوها على انتهاج سياسة فلسطينية كانت فيها بعد هي السياسة الوحيدة في تلك الجمعية ، خصوصاً بعد أن نجح جورج حبش ورفاقه في السيطرة على اللجنة التنفيذية للعروة الوثقى »(١٣) .

واصدرت اللجنة التنفيذية « للعروة » اعداداً من المجلة التي حملت اسم « العروة الوثقى » التي كانت « المجلة » الثقافية والسياسية التي جمعت عدداً من المثقفين الذين شكلوا محوراً خاصاً رفع شعار « الثأر » فعرفوا بـ « شباب الثأر » . ومن بعد غيروا هذا الاسم الى « الشباب القومي العربي ». ونهجت جمعية العروة الوثقى منهاجاً سياسياً يؤكد محاربة اسرائيل ورفض الاعتراف بها أو اجراء اية مفاوضات مباشرة معها . واتفق « الشباب القومي » في إطار العروة على انشاء هيئة «مقاومة الصلح مع اسرائيل » التي اصدرت نشرة حملت اسم الثأر ووضعت تحتها ثلاثة شعارات هي : الوحدة ـ التحرر ـ الثأر(١٤) .

وقد عبرت نشرة الثأر عن اهداف جمعية العروة الوثقى في هذه المرحلة كما كشفت المنطلقات النظرية التي تنطلق منها .

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٣ .
(١٣) جلول، المصدر نفسه، ص ١٨٢ .
(١٤) المصدر نفسه.

إن شعارات الوحدة والتحرر والثأر هي ذاتها الشعارات التي اعتمدتها حركة القوميين العرب . وان وضع شعار « الثأر » يبين أن الحركة اعتمدت شعار الوحدة والتحرر ، وهما من الشعارات التي سبق أن اعتمدها حزب البعث العربي . كما أن الرفيق ميشيل عفلق وجيل البعثيين المفكرين الاوائل كتبوا في هذا الاتجاه واكدوا الوحدة العربية والحرية والاشتراكية ، وكان اسقاط « الاشتراكية » ووضع « الثأر » بدلاً عنها هو الذي فصل حركة القوميين العرب عن البعث العربي الاشتراكي .

وكشفت كتابات قادة العروة الوثقى انهم وضعوا « الثأر » بدلاً عن « الاشتراكية » عن قناعة . وقد فسروا ذلك : « لاعتقادهم ان الدعوة للاشتراكية تولد صراعات داخلية تعيق عملية الصراع مع اليهود . . »(١٥) .

واهتمت نشرة الثأر « بحشد القوى اللازمة لتحرير فلسطين ولمقاومة مشاريع الصلح . . ومشاريع توطين الفلسطينيين في البلدان التي نزحوا اليها . . واكدت « النشرة » ان الصراع مع اسرائيل هو صراع مع اليهود في آن واحد وانها لا تقيم فروقات بين اليهود والصهيونية . . »(١٦) .

وحمل الشباب القومي العربي نشرة الثأر وراحوا يوزعونها في المخيمات ، سواء في لبنان او الأردن أو سوريا ، كما بعثوا بها إلى داخل فلسطين فكانت نقطة استقطاب ومصدر اتصال بين العروة في قيادتها الجديدة والعرب الفلسطينيين النازحين ، كما انها امست وسيلة للاتصال بالطلاب والشباب القومي في الأقطار العربية الاخرى .

٣ ـ حركة القوميين العرب

من العروة الوثقى كان ظهور ـ شباب الثأر ـ ومن هؤلاء كان بروز الشباب القومي العربي ، ومن نشرة الثأر كانت الدعوة لشعارات الوحدة والتحرر والثأر ، ومن هذه كلها قامت ـ حركة القوميين العرب .

وكان جورج حبش هو الرأس في الدعوة لتحويل الشباب القومي الى حركة . وعن هذا التطور يحدثنا الاستاذ باسل الكبيسي فيقول : « . . فقد اضطر القادة المؤسسون تحت ضغط الظروف الى الاسراع في تكوين برنامج سياسي على مرحلتين . . المرحلة الأولى ، وتهتم بالنضال السياسي الذي يهدف إلى التخلص من الصهيونية والامبريالية في الوطن العربي ، وإلى خلق دولة عربية موحدة تضم الشعب العربي من الخليج إلى المحيط الاطلسي . . والمرحلة الثانية ، وتهتم بالنضال الاقتصادي الذي يمهد الطريق للاشتراكية العربية وللديمقراطية . . »(١٧) .

---

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٤ .

(١٧) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٥٦، وحامد الجبوري والحكم دروزة، **مع القومية العربية**، ط ٢ (بيروت : دار الفجر الجديد، ١٩٦٠)، ص ١٧٨ ـ ١٨٦ .

ويبدو ان هذا التوزيع استند إلى مفهوم حركة القوميين العرب التي كان طابع نضالها منذ فترة كتائب الفداء ومرحلة جمعية العروة الوثقى الاهتمام بالنضال ضد اسرائيل وتحرير الأرض واقامة الدولة الموحدة ، وبعد ذلك يصار إلى تحقيق الاشتراكية ، وان عملية الفصل هذه بين النضال السياسي والنضال الاجتماعي عملية شلت النضال « السياسي » وافرغته من المحتوى الاقتصادي الذي لا بد من وجوده من أجل توسيع رقعة النضال السياسي وزج طبقة العمال والفلاحين في صفوفه . إن النضال ضد الاستعمار والصهيونية ، وفي سبيل الوحدة والتحرر ، لا يمكن أن يعزل عن النضال الاشتراكي . وان ربط النضالين ربطاً جدلياً هو الذي يعطي النضال السياسي دفعة قوية ويجعله مرتكزاً على قاعدة واسعة ويدفعه صوب اهداف كبيرة هي ذاتها اهداف الشعب الذي يريد الوحدة والحرية ويطمح إلى تحقيق العدالة الاجتماعية .

ويعلق فيصل جلول على دور حبش في بناء حركة القوميين العرب جاعلاً من عام ١٩٥١ بداية لهذه النقلة من العروة الوثقى إلى قيام الحركة فيقول : « سنة ١٩٥١ اتخذ جورج حبش زمام المبادرة وتقدم باقتراح امام اللجنة التنفيذية ـ للعروة الوثقى ـ دعا بموجبه إلى انشاء منظمة سرية قومية جديدة تكون اللجنة التنفيذية ـ للعروة الوثقى ـ نواة لها . . وقد استجاب كافة الاعضاء ـ ٣٤ عضواً ـ للاقتراح . . ويلاحظ مما تقدم أن نشأة ـ حركة القوميين العرب ـ كانت نشأة « تنظيمية » بحتة إذا جاز التعبير . فقد اهتم مؤسسوها منذ البدء بالعمل المباشر والفوري ذي الطابع التحريضي ، الأمر الذي يؤكد ما قاله كثيرون عنها بأنها ردود فعل على سقوط فلسطين . . »[18] .

ويعلق فيصل جلول على « فكر » حركة القوميين العرب فيقول : « إن الجانب الفكري في حياتها كان معدوماً . . لقد كانت تنظيماً بلا رأس مفكر . . ولم يكن جورج حبش اكثر من رأس منظم . . وهو كذلك على ما يبدو حتى يومنا هذا . . »[19] .

ويبين باسل الكبيسي فشل البرنامج الذي وضعته « اللجنة التنفيذية » للعروة الوثقى عام ١٩٥١ فيقول : « وقد فشل هذا البرنامج البسيط في سد الحاجة إلى ـ فكر عربي ـ واظهر ضعف الحركة وعدم نضجها . . كما كان هذا البرنامج عرضة لنقد المجموعات الاخرى وخاصة البعث . . . . من الواضح أن القوميين العرب تبنوا فكراً مثالياً كان عرضة للنقد على أساس انه فكر يناقض نفسه بالإضافة إلى كونه فشل في التعامل مع الظروف الموضوعية للوطن العربي . . . »[20] .

ويبين د. جورج حبش أن منطلقات « حركة القوميين العرب » كانت مثالية وانها لا تستند إلى نظرية متكاملة إذ يقول : « من السابق لأوانه رفع شعار الاشتراكية الذي كان اول من رفعه البعث ومنطلقنا في ذلك هو أن الثورة العربية تمر في مرحلتين متشابكتين ومتمايزتين في الوقت نفسه :

---

(١٨) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» ص ١٨٣ .
(١٩) الجبوري ودروزة، المصدر نفسه، ص ١٨٣ .
(٢٠) الكبيسي ، حركة القوميين العرب، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

المرحلة الأولى : مرحلة الثورة السياسية .

المرحلة الثانية : مرحلة الثورة الاجتماعية .

. . . والشعار الذي رفعناه وهو ـ وحدة . . . تحرر . . . ثار . . كان من أجل تحقيق الثورة السياسية ، ولم نهتم بالثورة الاجتماعية . . . والتحرر في مفهومنا آنذاك لم يكن ـ التحرر الاجتماعي ـ وإنما التحرر السياسي . . . إننا اعتبرنا ان الايمان بالأمة العربية وحقها في التحرر واسترداد فلسطين هو الحد الأدنى من الأمور التي يجب أن تلتف حوله القوى التي تتألف منها الجبهة »[٢١] .

ويكشف د. حبش أن الحركة تطورت سياسياً وفكرياً منذ عام ١٩٥١ مروراً بالمؤتمر القومي عام ١٩٦٤ حتى وثيقة تموز/ يوليو عام ١٩٦٧ إذ يقول : « إن الحركة عاشت مرحلة تطور او عملية تطور متصلة في اتجاه اليسار . بدأت الحركة بطرح شعار « وحدة ، تحرر ، ثار » وتصاعد التطور إلى حد وضع وثيقة تموز عام ١٩٦٧ التي هي في تقديري « وثيقة نظرية » وضعتنا على ابواب تنظيم ثوري جذري اجمالاً على رغم ما يقال في موضوع التناقض الذي شهدته حركة القوميين العرب . . . إن كل فروع حركة القوميين العرب هي الآن جزء أساسي من اليسار العربي الثوري . . »[٢٢] .

إن حركة القوميين العرب قد ادركت النقص الايديولوجي الذي لازم منطلقاتها مما حمل عدداً من قادتها أن يكتبوا في مسائل تخص الفكر والتنظيم ، كما أن المؤتمرات القومية للحركة واجهت هذا النقص وسعت إلى تصحيحه .

ويتحدث محسن إبراهيم عن ذلكم النقص وضرورة معالجته فيقول : « اظهر انهيار الوحدة بين سوريا ومصر عدم صحة الاعتقاد بأن الوحدة القومية هي في مصلحة كافة الطبقات في المجتمع العربي المعاصر . . . فقد بين الانفصال الذي فجره كبار الاقطاعيين والرأسماليين بأن هذه الطبقات ليست مع الوحدة القومية . . . فاقتصاديات البلاد العربية لم تتطور بسبب الحكم الاستعماري وفقاً للمصلحة القومية . . . فقد جعلت هذه المصالح من المستحيل على هذه الطبقات أن تلعب الدور الذي لعبته مثيلاتها في اوروبا خلال القرن الماضي . . أي أن تكون ذات طابع قومي »[٢٣] .

ثالثاً : حركة القوميين العرب والناصرية

مرت العلاقة بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر والناصرية بأربع مراحل هي :

المرحلة الأولى : من ١٩٥٢ الى ١٩٥٤ ، وكانت العلاقة بين الحركة وجمال عبد الناصر علاقة تحفظ وحذر وترقب ، كما انها اتسمت بالمعارضة . ويعلل الاستاذ باسل الكبيسي

---

(٢١) مطر، حكيم الثورة، ص ٤٥ ـ ٤٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٣) محسن ابراهيم، في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي، من دراسات مجلة الحرية، ١ (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٢)، ص ٩١ ـ ١٠١ ؛ ١٨١ و١٩٧ .

اسباب تلك المعارضة فيقول : « إن الحركة في هذه الحقبة كانت تعارض كافة اشكال التدخل العسكري في السياسة . . . وكانت حركة القوميين العرب غير مرتاحة لتطور العلاقة بين قادة الثورة وبين الولايات المتحدة وبخاصة مع السفير الامريكي « جيفرسون كافري » بالاضافة إلى عدم رضا الحركة على المعاهدة الانكليزية ـ المصرية لعام ١٩٥٤ . . . ولعدم ارتياح الحركة من تأكيد القادة الجدد على القضايا الداخلية في مصر . . . ولأن الحركة لم تكن تشعر بالارتياح ازاء الغاء الاحزاب السياسية القديمة في مصر . . . وأن يكون البديل لها منظمة ضعيفة هي هيئة التحرير »(٢٤) .

المرحلة الثانية : من ١٩٥٤ الى ١٩٥٨ ، وكانت العلاقة بين الحركة والناصرية قد توسعت وتعمقت ذلك لأن جمال عبد الناصر احدث تغيرات اساسية منها : صدور كتاب فلسفة الثورة الذي وضع مصر في الدائرة العربية وربطها بالدائرة الافريقية . . وثبت في دستور عام ١٩٥٦ ان المصريين شعب عربي وهو جزء من امته العربية ـ وفي هذا العام تم تأميم قناة السويس . . وفي الأعوام ١٩٥٤ وما تلا ذلك رحب جمال عبد الناصر بالطلبة من القوميين العرب المفصولين من الجامعة الامريكية وتم قبولهم في الجامعات المصرية .

ويعلق الأستاذ باسل الكبيسي على هذه العلاقات واتساعها فيقول : « كانت هذه السنوات فترة انطلاق اتسعت خلالها دفعة نشاطات « الحركة » كما شهدت هذه السنوات تحول ثورة ٢٣ يوليو من ثورة تحرير مصرية وطنية ذات اهداف اجتماعية محدودة الى ثورة ذات نظرية وافق واسعين . فقد اكدت ثورة ٢٣ يوليو في تلك الفترة عروبتها وثوريتها من خلال كفاحها من اجل تحرير ووحدة كافة الأقطار العربية . ويمكن اعتبار المعركة حول حلف بغداد بين ناصر ومؤيديه من جهة وبين القوى الموافقة على الحلف من جهة اخرى بداية لمرحلة جديدة تميزت بتفهم الحركة للثورة المصرية »(٢٥) .

المرحلة الثالثة : من ١٩٥٨ الى ١٩٦١ . لقد تعمقت اواصر العلاقة بين حركة القوميين وجمال عبد الناصر والجمهورية العربية المتحدة . فقد كان قيام الوحدة بين سوريا ومصر في شباط/ فبراير ١٩٥٨ بداية لمرحلة جديدة رحبت فيها الاحزاب والحركات والتنظيمات القومية بهذا الانجاز العظيم واعتبرت حركة القوميين العرب انها انجزت واحداً من اكبر اهدافها .

وعندما شرّعت الجمهورية العربية المتحدة قرارات التأميم في مصر وفي الأقليم السوري كان لتلك القرارات اثرها في ارتفاع شعار الاشتراكية شعاراً يقف الى جانب شعار الوحدة ويزحف صوب شعار الثأر ليحل مكانه ، الأمر الذي كان له دوره في عملية الانتقال من هتافات الثأر إلى شعارات الاشتراكية « العربية » « تارة » « والعلمية » « تارة اخرى » .

وعندما وقع الانفصال في ايلول/سبتمبر من عام ١٩٦١ كان لقاء حركة القوميين مع جمال عبد الناصر لقاء فيه الكثير من صور النقاش والحوار والجدل حول الوحدة عبر المفهوم

---

(٢٤) الكبيسي، حركة القوميين العرب، ص ٦٨ ـ ٧٠.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

القومي الوحدوي الذي يجمع شتاتاً من الطبقات وانواعاً من الانتماء يمتد من أقصى اليسار إلى اقصى اليمين .

وكان مما عمق الرابطة بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر الأوضاع في لبنان حيث انتهت المعركة هناك على فرض القوى القومية وجمال عبد الناصر الرئيس فؤاد شهاب على حساب كميل شمعون .

ومما زاد العلاقة سعة وعمقاً بين جمال عبد الناصر وحركة القوميين العرب قيام الثورة في العراق عام ١٩٥٨ ، وانحراف عبد الكريم قاسم عن الخط القومي ، ومحاربته الوحدة وعناصرها القومية ، الأمر الذي متن العلاقة بين القوميين جميعاً وجمال عبد الناصر .

ولما كان عبد الحميد السراج رجل جمال عبد الناصر في الأقليم السوري ، وكان للقوميين العرب علاقة مباشرة معه ، فإن خط التعاون بين جمال عبد الناصر والناصرية من جهة وحركة القوميين العرب من جهة ثانية شهدت حقبة من التعاون مزدهرة.

وفي هذه الفترة نشطت حركة القوميين العرب في العراق إذ ارسلت القيادة ـ هاني الهندي ـ ليكون مع التنظيم للحركة بحكم خبرته ونشأته في القطر العراقي . وكان لوجود هاني الهندي في العراق دوره في صدور الجريدة السرية « الوحدة » ، كما عمل على تنظيم القوميين العرب ونقلهم من حالة العمل « القومي » المشتت والموافقة على تسميتهم حركة القوميين العرب ، وبذلك صار لهم اسم خاص بهم بعد أن كانوا في اعتبار البعض من اتباع حزب الاستقلال ، الأمر الذي ثبت هذه الحركة وميزها عن غيرها من التنظيمات القومية[٢٦] .

وفي هذه الحقبة اصدرت حركة القوميين العرب مجموعة من الكتب والدراسات منها :

- الوحدة طريقنا (سنة ١٩٥٨) .
- العراق واعداء الثورة (١٩٥٩) .
- أيها الشيوعيون اين ايمانكم بالاتحاد الفيدرالي ؟ (سنة ١٩٥٩) .
- الوحدة ثورة ومسؤولية (١٩٥٩) .
- الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية (١٩٦٢) .
- نحن وازمة الكويت (١٩٦١) .
- في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي (٦١ ـ ١٩٦٢) .

وكان لهذه الدراسات اثرها في بلورة فكر حركة القوميين وتركيز تنظيماتها ، كما أن جدلاً صريحاً حصل بين قيادة الحركة وجمال عبد الناصر اسفرت عن نتائج كان لها اثرها في وضع مفهوم مشترك للوحدة وضرورة ربطها بالاشتراكية وبالتنظيم الشعبي ، ومن هنا كان

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

كتاب محسن ابراهيم في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي .

المرحلة الرابعة : ١٩٦١ - ١٩٦٧ وما بعدها . ففي كان انفصال سوريا عام ١٩٦١ ، وكان التصدع الذي اصاب حركة القوميين العرب في اثر قرارات التأميم في تموز/يوليو ١٩٦١ إذ قبلت قيادة الحركة ممثلة (بالدكتور جورج حبش وهاني الهندي والدكتور وديع حداد والدكتور احمد الخطيب بالقرارات الاشتراكية ودافعت عنها ، ووافقت كذلك على الرأي القائل بأن مثل هذه القرارات يجب أن يتمّ بصورة سليمة ضمن اطار تحالف واسع بين الطبقات العاملة والمثقفين والرأسماليين الوطنيين ضد مجموعة اخرى من الحركة مكونة من شباب الجيل الجديد للقوميين العرب حيث اكدت على ضرورة وجود حزب اشتراكي ورفضت الانتقال السلمي نحو الاشتراكية)[٢٧] .

وكان لهذه المسألة تأثيرها في « فكر » الحركة التي درست في المؤتمر القومي لحركة القوميين العرب في تحريك المثقفين صوب هذه القضية ، وتدافعت عملية النقد بشأن ايديولوجية الحركة حتى عام ١٩٦٧ فوضعت وثيقة تموز التي تعتبر نقلة نوعية في صعود الحركة من اطارها السياسي الى المحتوى الاجتماعي .

وعن هذه الوثيقة يتحدث د. جورج حبش فيقول : « ان الحركة عاشت مرحلة التطور في اتجاه اليسار . وتصاعد التطور الى حد وضع وثيقة تموز عام ١٩٦٧ . . »[٢٨] .

ويكشف د. حبش ان الوثيقة كانت نقداً لحركة القوميين العرب وللناصرية اذ يقول : « إن البيان الذي اصدرناه سنة ١٩٦٧ لا يحمل فقط نقداً لتجربة عبد الناصر . . وإنما لحركة القوميين العرب أيضاً . . إننا ندين موقفنا الذي اتسم بالمراهنة على التيار الناصري . . »[٢٩] .

ويعتبر الاستاذ باسل الكبيسي أن بيان تموز احدث تصدعاً بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر والناصرية إذ يقول : « وكانت حرب حزيران ١٩٦٧ إنفجاراً حطم ايديولوجية القومية والاشتراكية العربية بكليتها . . وكانت « حركة القوميين العرب » اول حزب قومي يعترف في اعقاب تلك الحرب بأن ايديولوجيته وبرنامجه السياسي قد هزما واصبحا بلا فائدة . . . وانقلب القوميون العرب على ايديولوجيتهم وحملوا عقيدة حركتهم مسؤولية جزئية عن الهزيمة . . »[٣٠] .

ويعتبر الاستاذ باسل الكبيسي أن بيان تموز فرق بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر فراقاً كلياً فيقول : « وقد عقدت منظمات - حركة القوميين العرب - في اعقاب الحرب العربية - الاسرائيلية ١٩٦٧ سلسلة من المؤتمرات لبحث وتحليل الأسباب التي ادت إلى هزيمة الجيوش العربية . وكانت حصيلة هذه المؤتمرات الطلاق الكامل مع الناصرية التي ادينت باعتبارها حركة برجوازية صغيرة محكوماً عليها

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨١ .
(٢٨) مطر، **حكيم الثورة**، ص ٨٣ .
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨ .
(٣٠) الكبيسي، المصدر نفسه، ص ١١٥ .

بالفشل ، كما دعت هذه المؤتمرات الى استبدال الناصرية « ببداية جديدة » . . من شأنها أن تغير ـ حركة القوميين العرب ـ من منظمة شبه برجوازية الى حزب لينيني ـ ماركسي »[٣١] .

إلا أن هذا الطلاق الذي اشار اليه الكبيسي لم يكن طلاقاً كاملاً ، إذ أن لقاءات بين قادة الحركة وجمال عبد الناصر تواصلت بعد وثيقة تموز . وفي هذا الصدد يقول د. جورج حبش : « ولقد استمرت العلاقة الشخصية قائمة حتى الهزيمة ، وان كانت حدثت تعارضات في وجهات النظر . . وعلى سبيل المثال : بعد صدور بيان عن الحركة بعد شهر ونصف الشهر من وقوع الهزيمة ، ينتقد التيار الناصري ، لم يحل دون أن يهتم عبد الناصر بأمر اعتقالي في سوريا وبأمر عائلتي . كما أننا في اللقاء الأول معه بعد الهزيمة لم يسألني لماذا اصدرنا البيان ولا أنا توقفت عند بعض الجزيئات ، وخرجت من الاجتماع باتفاق على استمرار التعاون . . وقال لي وانا اودعه ما معناه . . نحن مع بعض ، انتقدوني ما شاء لكم الانتقاد . . لكن يجب أن تتأكدوا من أن القضية اكبر منا جميعاً . . ويجب أن تكون في مستوى المسؤولية وكن واثقاً انني سأساند أي بندقية توجه إلى اسرائيل »[٣٢] .

وفي هذه المرحلة حدثت ازمة عنيفة بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر هي الصدام بين الجبهة القومية في اليمن والمخابرات هناك . ويتحدث د. جورج حبش عن هذه الأزمة فيقول : « وطوال عام ١٩٦٥ استمرت علاقاتنا جيدة وقائمة على الثقة والصراحة المتبادلتين . . وفي مطلع عام ١٩٦٦ تعرضت العلاقة بيننا وبين عبد الناصر أو بالأحرى بيننا وبين نظامه الى هزة بسبب اليمن الجنوبية . . وكان عبد الناصر في لقاءات سابقة طرح موضوعاً لم نشعر انه ملح ، وهو عبارة عن فكرة بانشاء جبهة وطنية في اليمن الجنوبي . . . وكان يقول أن هنالك قوى وطنية اخرى بالاضافة الى الجبهة القومية . . واذكر أنه سألنا رأينا في ـ عبد الله الاصنج ـ وطلب مرة ان نلفت نظر الاخوان في عدن الى ضرورة أن يكونوا منفتحين على القوى الوطنية الاخرى . . ونحن لم نهمل وجهة النظر هذه ، لكن قبل انشاء جبهة وطنية لا بد من تحديد الفهم السياسي لها وللوحدة الوطنية ، ولا بد أيضاً من تحديد البرنامج السياسي لمثل هذه الجبهة ولدور العناصر الفاعلة فيها . . ونحن من خلال مناقشات مع الرفاق في عدن لمسنا استعداداً منهم لقيام جبهة وطنية بشرط ألا يكون الشخص الذي يرضى بالحل الوسط في موقع القيادة . . وكان الرفاق يرون مثلاً أن عبد القوي مكاوي يرضي بحل وسط في حين أن الثورة لا تتحمل الحلول الوسط . . .

وذات يوم من النصف الأول من كانون الثاني ١٩٦٦ سمعنا صباحاً من الاذاعة ان تمت عملية بين الجبهة القومية وجبهة الاصنج . . وقامت جبهة تحرير وطنية موحدة . . . واستنتج الرفاق في حركة القوميين العرب أن المسألة ليست طبيعية . . وانه لا بد أن هناك قصة غريبة . . واستنتجنا أن المخابرات المصرية ، وكانت تتولى العمل العربي على حد قول محمد حسنين هيكل في كتابه عن حرب ١٩٧٣ . . ربما كانت دفعت بالأمور إلى ذلك من دون أن يأخذ الشخص المعني في المخابرات عزت سليمان أو غيره في الاعتبار طبيعة واهمية العلاقات الديمقراطية بين نظام عبد الناصر والقوى الوطنية العربية والثورية . . . وحاولت اجهزة المخابرات اقناعنا بأن خطة الدمج مرضي عنها من الجماهير . . وإن معارضيها هم فقط بعض المتعصبين من اعضاء الجبهة القومية

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٧ .

(٣٢) مطر، المصدر نفسه، ص ١٠٨ .

كذلك حاولت الاجهزة الايحاء لنا بأن الخطوة تمت ولا عودة عنها . . . كان هذا هو المأزق ، فقد كنا غير موافقين على خطوة الدمج التي اعلنت . . وفي الوقت نفسه لا نريد الاصطدام بعبد الناصر . . . وقلنا للرفاق قبل ان نعود للقاهرة ان الأمر يحتاج إلى مزيد من التفكير . . وقابلنا عبد الناصر وحرصنا على أن نسجل بهدوء موقفنا امامه . . ولقد . . سجلناه »(٣٣) .

واتسعت الفجوة بين حركة القوميين العرب والناصرية على الرغم من حرص قادة القوميين العرب على تسمية تلك الخلافات والأزمات مجرد تعارضات . ومما زاد الأزمة تعقيداً والخلافات شدة ان المخابرات المصرية رفعت تقريراً إلى جمال عبد الناصر جاء فيه أن عدداً من الشباب الذي انتظم في صفوف حركة القوميين العرب من المصريين يعملون للتآمر ضد جمال عبد الناصر ، وانهم استغلوا انخراطهم في الاتحاد الاشتراكي لمواصلة عمليتهم ، الأمر الذي حمل جمال عبد الناصر على طلب الاجتماع مع جورج حبش وهاني الهندي وعدد من مسؤولي الحركة . وقد تم اللقاء بين جورج وهاني ومحسن ابراهيم وجمال عبد الناصر وتبين ان المخابرات رتبت هذا التقرير الذي تبين عدم صحته . إلا أن هذه النتيجة لم تعد العلاقات بين جمال عبد الناصر والناصرية من جهة وحركة القوميين من جهة ثانية الى سابق عهدها ، وإنما اضافت نقطة اخرى على صفحة العلاقات المتصدعة . . وهكذا سارت العلاقات نحو التأزم ، وكان آخر لقاء بين حركة القوميين والحركة الناصرية في عام ١٩٦٩ حين ارسلت الحركة عدداً من الشباب المقاتلين للتدريب في القاهرة(٣٤) .

واشتدت الأزمة بين حركة القوميين والناصرية ومخابراتها على اثر بيان اصدرته الحركة في حزيران عام ١٩٦٩ اطلق عليه اسم « البرنامج السياسي للجبهة » ، وتسلمت المخابرات المصرية نسخة منه فقامت القيامة .

ويتحدث د. جورج حبش عن هذه القضية فيقول : « فوجئنا بأن القيامة قامت علينا في مصر ثم تبين لنا أن احدى النسخ « من البرنامج » اوصلها احدهم إلى المخابرات المصرية . . وانها رفعت إلى عبد الناصر خلاصة عن البرنامج الذي يقع في حوالي ٦٠ صفحة . . وقالت في خلاصتها . . إننا نشتم عبد الناصر . . ونتيجة للتقرير المشوه والتلخيص المشوه للبرنامج اتخذ خطاً آخر تجاهنا . . وأوقف المصريون برنامج دورة تدريب ثالثة لعناصر من الجبهة الشعبية . . كان ذلك بداية قطع علاقتنا بعبد الناصر ، واستمرت العلاقة مقطوعة حتى وفاته »(٣٥) .

رابعاً : حركة القوميين العرب والكفاح المسلح

الكفاح المسلح هو المنهاج المركزي لحركة القوميين العرب . وقد كان شعار « الثأر » الذي رافق نشأة هذه الحركة الأساس الذي انطلقت منه الحركة حاملة البندقية . إن مأساة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٧ - ١٠٠ .
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٩ .
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠ .

فلسطين وما رافقها من نكبات كانت الجرح الذي أفرز النقمة والغضب وكانت وراء صيحات الحرب والانتقام .

وليست مصادفة أن يكون معظم القادة « المؤسسين » لحركة القوميين العرب من فلسطين ، وأن يكونوا قد عاشوا النكبة وفواجعها والعدوان الصهيوني الاستعماري ومآسيه .

وقد تحدث عدد من قادة الحركة فأجمعوا على أن قضية فلسطين ومأساة اللاجئين وهزائم الأنظمة كانت وراء حمل السلاح وسلوك طريق المجابهة والقوة .

يقول جورج حبش : « لقد شعرت بالاهانة في احداث ١٩٤٨ . . . فقد أتى الاسرائيليون إلى اللد واجبرونا على الفرار . . . ثلاثون ألف شخص يسيرون . . يبكون . . يصرخون . . من الرعب : نساء يحملن الرضع على اذرعهن . . والأطفال يمسكون باذيالهن . . والجنود الاسرائيليون يشهرون السلاح في ظهورهن . . لقد كان امراً فظيعاً . . ما أن ترى ذلك حتى يتغير عقلك وقلبك . . يجب على الانسان أن يغير العالم أن يعمل شيئاً ما . . يجب أن يقتل إذا اقتضى الأمر ، يقتل ولو أدى ذلك إلى أن نصبح غير انسانيين . . »(٣٦) .

ويبين الاستاذ الكبيسي اثر نكبة فلسطين في زج هاني الهندي وجهاد ضاحي في اتون المعركة فيقول : « لقد كانت النكبة بالنسبة لهما نقطة تحول في حياتهم ولم يعد بمقدورهم أن يسلكوا حياة طبيعية كبقية البشر إذ تملكتهم فكرة الانتقام »(٣٧) .

لقد آمن القادة المؤسسون للحركة بأن فلسطين لا يمكن أن تسترد بالخطب السياسية ولا عبر الاحزاب التقليدية إنما تسترد بالقوة . . وعن قناعتهم هذه يتحدث باسل الكبيسي : « وكان هؤلاء القادة مقتنعين بعدم جدوى احتجاجات ومظاهرات احزاب المعارضة . . من جهة ، وبأنه لا مفر من القيام باعمال عنف ضد الانهزاميين والمتعاونين مع الصفوة الحاكمة من جهة ثانية »(٣٨) .

إن حالة الغضب التي عمت الوطن العربي كانت على اشدها في فلسطين . . وعلى شعبها المظلوم الذي هَجَّرته العصابات الصهيونية والوكالة اليهودية ودائرة المندوب السامي البريطاني ، ومن بعد الدولة الصهيونية . كما تسببت هزيمة الجيوش العربية عام ١٩٤٨ بنزوح اعداد كبيرة من عرب فلسطين .

لقد تصاعدت « حمى الثأر » في طول الساحة العربية وعرضها . وقد تفجرت مخيمات اللاجئين بالغضب فظهرت في الساحة العربية الممتدة على أرض فلسطين وما جاورها تنظيمات وتشكيلات ومجموعات تحمل السلاح وتطالب بالثأر . وكان من ابرز هذه التشكيلات ثلاث مجموعات يحدثنا عنها السيد الكبيسي فيقول : « وتشكلت خلال هذه السنوات ـ ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠ ثلاث مجموعات صغيرة ضمت كل واحدة منها عدداً قليلاً من الشباب العربي المتطرف . . وقد انهمكت هذه

---

(٣٦) الكبيسي ، حركة القوميين العرب ، ص ٤٢ .
(٣٧) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .
(٣٨) انظر : المصدر نفسه ، ص ٤٥ و٤٨ .

المجموعات في ممارسة نشاطات ثورية سرية . . وقد ضمت المجموعة الأولى في صفوفها عدداً من المثقفين الثوريين من بين طلاب وخريجي الجامعة الامريكية ببيروت . . . وكان جورج حبش وهاني الهندي القائدين البارزين لهذه المجموعة ـ وقد نجحا في تكوين « الكتائب » بالشكل الذي اشرنا اليه . . . وتشكلت المجموعة الثانية من جهاد ضاحي وعدد آخر من الفلسطينيين والسوريين . اما المجموعة الثالثة فكانت من اللاجئين السياسيين المصريين من امثال ـ حسين توفيق . . . »[٣٩] .

وقد درس جورج حبش وهاني الهندي ظروف وطبيعة المجموعتين وقررا الاتصال بهما وتنسيق العمل معهما . . وتولى هاني الهندي مسألة التنسيق والتوحيد بين مجموعة بيروت والمجموعتين الأخريين . ويحدثنا باسل الكبيسي عن جهود هاني الهندي في عملية الدمج والتوحيد بين هذه المجموعات فيقول : « لم يجد هاني الهندي أية فوارق جوهرية بين مجموعته « والمجموعة السورية » . وكانت الاخيرة مكونة من عدد من المناضلين الشباب ـ في اوائل العشرينات من اعمارهم ـ ومعظمهم طلاب في الجامعة السورية ، وكان قادة هذه المجموعة ينتمون إلى الطبقة المتوسطة . . . وقد اعربت هذه المجموعة عن استعدادها التام للاندماج مع مجموعة بيروت . . . وقد اتصل هاني ـ بالمجموعة الثالثة من خلال حسين توفيق الارهابي الشاب الذي كان متهماً باغتيال عثمان امين الوزير ، ولأن حسين توفيق كان وطنياً انصب كل تفكيره في اتجاه واحد هو ممارسة الارهاب . وقد عانى الهندي كثيراً اثناء محاولته اقناعه بضرورة وضع برنامج سياسي للمنظمة . . وقد اقترح توفيق بدلاً من ذلك سلسلة من المخططات تقوم بتنفيذها قوى مشتركة من المجموعات الثلاث . . واستمرت المناقشة بين الطرفين فترة من الزمن الى أن تقرر عقد اجتماع يحضره ممثلون عن المجموعات إياها من أجل التغلب على الصعوبات .

التقى هؤلاء الممثلون في آذار ١٩٤٩ . وقد مثل مجموعة بيروت كل من جورج حبش وهاني الهندي ، في حين مثل جهاد ضاحي المجموعة السورية ، وقام حسين توفيق بتمثيل المجموعة المصرية . . . وتم انتخاب قيادة ثلاثية جديدة من هاني الهندي وجهاد ضاحي وحسين توفيق . . ولقد اعطيت هذه القيادة صلاحية اتخاذ الخطوات اللازمة من اجل توحيد المجموعات الثلاث تحت اسم ـ كتائب الفداء العربي ـ واتسعت هذه القيادة فيما بعد لتشمل جورج حبش وعبد القادر أمير . . »[٤٠] .

ولم يكن العمل في دائرة الكفاح المسلح في معزل عن العمل في مجال النضال السياسي والتثقيف الثوري ، انما كان العمل في الميدانين يسير في خطين متكاملين . وكان العمل في ساحة الكلمة الواعية والمقالة السياسية والقصيدة يعانق البندقية مرة ويتقدم عليها مرات .

وقد كان لوجود جورج حبش ورفاقه في جمعية العروة الوثقى وسيطرتهم على لجنتها التنفيذية مناسبة لتوظيف « الجمعية » في عملية التثقيف الثوري . وفي هذا يقول جورج حبش : « بعدما عدت الى الجامعة وجدت ان ـ العروة الوثقى ـ هي الطريق للتعبير عن ردود الفعل عما جرى لفلسطين ، اصبحت الجمعية هي الاطار الذي من خلاله يمكننا التعبير عن مواقفنا ومشاعرنا تجاه ما حدث .

---

(٣٩) انظر : المصدر نفسه .

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٤٨ ـ ٤٩ .

وبدأنا نضع برامج لهذه الجمعية عبارة عن محاضرات وندوات . بالاضافة الى المحاضرات كنا نعقد ندوات كل ندوة تضم عشرين او ثلاثين من اعضاء الجمعية وفي هذه الندوة يتحدث كل واحد عن قضية يهمه التحدث فيها . وكانت قضية فلسطين هي القضية التي يتحدث عنها الجميع . . . »[41] .

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين

إن الجبهة الشعبية ظهرت واجهة قتالية نبعت من حركة القوميين العرب ، وهي تمثل امتداداً عضوياً لفصائل كتائب الفداء العربي وتعبيراً عن شعار الثأر الذي ما زال يصطف على امتداد واحد مع شعار الوحدة والتحرر .

وعن العلاقة العضوية بين الجبهة الشعبية وحركة القوميين العرب يقول د. جورج حبش : « موضوع الجبهة الشعبية مرتبط بالقوميين العرب ولا يمكننا الفصل بينهما . . وان انشاء حركة القوميين العرب مرتبط بنكبة ١٩٤٨ . وفي عام ١٩٥١ ـ ١٩٥٢ بدأنا ندفع بمجموعات إلى أراضي فلسطين تضرب اهدافاً اسرائيلية وتنظم عرب فلسطين في الداخل . . . اندمجنا في حركة التحرر الوطني العربي من عام ١٩٥٤ حتى ١٩٦١ ـ أي امضينا ست سنوات كحركة قوميين عرب نعمل لفلسطين من خلال عملنا العربي . . . وفي عام ١٩٦١ الى ١٩٦٢ كان في الساحة الفلسطينية حوالي ٣٦ تنظيماً ليست الجبهة الشعبية بينها وليست ـ فتح ـ بينها . . . بدأنا في حركة القوميين العرب نناقش المسألة . . هل نستمر في التعاطي مع القضية الفلسطينية من خلال نضالنا كحركة قوميين عرب ام انه آن الأوان لمراجعة موقفنا والتفكير بعمل فلسطيني ضمن حركة القوميين العرب ؟ . . وانتهى الأمر إلى اتخاذ خطوات . . . فصلنا الاعضاء الفلسطينيين من فروع الحركة في لبنان والكويت وسوريا ووضعناهم في قطاع تنظيمي معين ليتمكنوا من تلقي مادة تثقيفية فلسطينية تمهد لاعدادهم عسكرياً . . . استمر الوضع على هذه الحال حتى مؤتمر القمة العربي الأول الذي تقرر فيه انشاء منظمة التحرير الفلسطينية . . . وفي عام ١٩٦٤ كان هناك فرع فلسطيني وقيادة فلسطينية مهمتها العمل الفلسطيني والتهيئة للكفاح المسلح في الساحة الفلسطينية واعداد مقاتلين وتدريبهم . وفي العام ١٩٦٤ بدأنا العمليات . تسلل عدد من الرفاق وسقط لنا الشهيد خالد وهو الشهيد الأول من الفرع الفلسطيني لحركة القوميين العرب . . وبدأنا ننظر بجدية إلى مسألة العمل الفلسطيني المسلح . . وأنا شخصياً من الذين كانوا يرون ان الجهد الرئيسي يجب أن ينصب في الساحة الفلسطينية . . وقبل أن نؤسس ـ الجبهة ـ سعينا إلى انشاء تنظيم يضم التنظيمات الخمسة القائمة في تلك الفترة والتي كانت تفكر جدياً في مسألة الكفاح المسلح ، وهذه التنظيمات هي :

ـ فتح ـ الصاعقة ـ التي كان اسمها ـ طلائع حرب التحرير الشعبية ـ وجبهة تحرير فلسطين ـ المسؤول عنها احمد جبريل ـ و ـ شباب الثأر ـ التنظيم الفلسطيني لحركة القوميين العرب . . . ولا بد من الاشارة هنا الى تنظيم آخر اسمه ـ ابطال العودة ـ كانت لنا علاقة به . . . يوم ١٠ ـ كانون الأول ـ ١٩٦٧ اصدرنا بياناً سياسياً يعلن قيام ـ الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ التي تضم التنظيمات الثلاثة ـ أي شباب الثأر وطلائع حرب التحرير الشعبية وجبهة تحرير فلسطين ـ وهو البيان التأسيسي ، وبدأنا على الفور عملياتنا العسكرية داخل فلسطين المحتلة وعلى هضبة الجولان . . »[42] .

---

(٤١) مطر، حكيم الثورة، ص ٢٣ .

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٨ .

الجبهة الشعبية . . وعمليات الانشقاق

إن وحدة المنظمات الثلاث لم تستمر زمناً طويلاً ، فقد وقعت انشقاقات ومشاكل من ابرزها :

- انشقاق احمد جبريل الذي انفصل عن التحالف وسحب انصاره وتنظيمه المعروف « جبهة تحرير فلسطين » وسحب معه عدداً من المستقلين وانشأ منظمة اطلق عليها اسم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (القيادة العامة) .

ويفسر د. حبش سبب هذا الانشقاق فيقول انه « جاء نتيجة خلافات في وجهات النظر حول قضايا سياسية وتنظيمية وعسكرية . وعلى سبيل المثال كنا نرى ان التنظيم العسكري يبنى بطريقة معينة فيرد جبريل بأن الطريقة التي يرتأيها هي الأفضل . . وهكذا . . وبالنسبة إلى المستقلين قالوا : انهم يخالفوننا الرأي في نظرتنا إلى النظام الأردني الذي نعتبره جزءاً من المعسكر المعادي ، وهكذا . . وإن الانشقاق حدث لأن كل فريق كان يريد تسيير الجبهة سياسياً وتنظيمياً وعسكرياً وفق وجهات نظره وافكاره من دون مراعاة طبيعة العمل الجبهوي »(٤٣) .

وفي عام ١٩٦٩ حدث الانشقاق الثاني الذي قاده « نايف حواتمة » وبعض الملتفين حوله .

ويعلل د. جورج حبش سبب انشقاقهم فيقول : « كان لدى نايف حواتمة وبعض الرفاق وجهات نظر في قضايا سياسية وتنظيمية وكانوا يخطئون القيادة التقليدية ويعتبرون ان وجهات نظرهم ومواقفهم هي السليمة . كانوا يقولون مثلاً أن منظمة التحرير الفلسطينية هي افراز برجوازي واننا عندما نراهن عليها نكون كأننا نعيد للبرجوازية شرعيتها في قيادة حركة التحرر الوطني . . وبالتالي فإن علاقتنا مع منظمة التحرير يجب أن تكون علاقة صراع في الدرجة الأولى . كانوا يقولون أيضاً ان قيادة منظمة التحرير ، إنما هي قيادة يمينية تقليدية وان ـ الجبهة ـ باعت ما تمثله بسبب موقفها المترامي أو الذيلي من منظمة التحرير . . وكانوا يرون أن التجمع الوطني في الأردن لا فائدة منه . . وادانوا الجبهة لأنها دخلت فيه . وعلى الصعيد العربي كانوا يطالبون بخوض معركة مع الأنظمة البرجوازية الصغيرة في تلك الفترة ، وكانوا يعتبرون موقف عبد الناصر يمينياً متخاذلاً . . . وعلى الصعيد العالمي كانوا على يسار ماوتسي تونغ بمئة متر ، وخاضوا معارك كتابية ضد الاتحاد السوفييتي . . . . وبالنسبة الى الأمور العسكرية طرحوا مبدأ اعتماد الديمقراطية التامة في البناء العسكري ، وأنه لا يجوز أن تقام قواعد عسكرية في الأردن لأن القتال يجب أن يتم داخل الأرض المحتلة »(٤٤) .

ويفسر فيصل جلول اسباب انشقاق نايف حواتمة بسبب الخلاف العقائدي وغياب التوازن بين المنظمات التي تجمعت فكانت ـ الجبهة الشعبية ـ فيقول : « وفي ظل غياب حبش في حركة القوميين العرب ـ ومؤسس الجبهة الشعبية ـ برزت التناقضات الى السطح وشهدت الحركة خلال تلك

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠ .

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢١ .

الفترة صراعات اساسية . . وقد تمت بضغط من التيار الماركسي ، وبذلك خلت الساحة تقريباً للماركسيين الذين تزعمهم نايف حواتمة قبل خروج جورج حبش من السجن بفترة قريبة »[٤٥] .

ويفسر نايف حواتمة سبب خلافه مع حبش وانشقاقه عنه فيقول إذا « كنا نريد تفجير ثورة كفيلة بتحرير فلسطين علينا أن نبني حزبنا الثوري الماركسي ـ اللينيني . . ففي غياب مثل هذا الحزب لا يمكن تحويل المقاومة الى ثورة حقيقية . . ان نوعية المقاتل هي التي تحدد قدرته على احراز النصر . . وفي فيتنام ينتصر الثوار لأن نضالهم يرتكز إلى قاعدة فكرية ثورية »[٤٦] .

بقي نايف حواتمة وانصاره يشنون حملة على برجوازية منظمة التحرير والمنظمات الفرعية حتى دفعوا بالجبهة الشعبية إلى أن تتبنى الماركسية ـ اللينينية . وحول هذا الموضوع يقول باسل الكبيسي : « إن النقلة المفاجئة الى الماركسية جديدة نسبياً ومن الصعب الآن معرفة اثرها الكامل . . النقلة مفيدة بمعنى انها تخلصت من العقيدة القديمة ، وتشجيع الاستقصاء الحر امر جيد بحد ذاته ، ومع ذلك فإنه من غير الممكن عدم اعتبار الخطر الكامن في إبدال عقيدة بأخرى . . . وقد تبدو النقلة الكبيرة من القومية نحو الماركسية خلال فترة وجيزة غريبة جداً بالنسبة للمراقب من الخارج »[٤٧] .

إن النهاية التي انتهت حركة القوميين العرب ومؤسستها العسكرية اليها تشير إلى انحسار المد القومي الذي عرف اوسع انتشار له في ظل الصراع العربي ـ الاسرائيلي ، وإلى تقدم المفاهيم الاقليمية . وإلى أن تواصل الجبهة الشعبية اللهاث وراء « الجبهة الديمقراطية » التي أنشأها نايف حواتمة وتحث الخطى لتبني منطلقاتها والتحدث بلغتها .

خامساً : ايديولوجية ـ حركة القوميين العرب ـ تطورها واثرها في الوعي القومي

القوميون العرب فصيلة من الشباب والمناضلين العرب . وقد كان لقرار التقسيم في ٢٩ ـ ١١ ـ ١٩٤٧ . . ولاعلان قيام دولة اسرائيل في ١٥ ـ ٥ ـ ١٩٤٨ ولهزيمة الجيوش العربية امام اسرائيل في حرب ١٩٤٨ تأثيرها في دفع الشباب العربي في فلسطين وغيرها للتحرك في وجه هذه القرارات وتحديها . ولقد افرزت عملية المجابهة بين الشعب وتلك الهزائم ردود فعل سحبت اعداداً من المواطنين إلى حلبة المجابهة وإلى فتح معارك ضارية مع الأنظمة الرجعية والدول الاستعمارية والكيان الصهيوني . وكانت مأساة فلسطين بين عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ وما رافق ذلك وراء اشعال نار الوطنية والحماسة القومية في نفوس الفلسطينيين وغيرهم من الشباب العرب .

ويتحدث د. جورج حبش عن اثر قرار التقسيم وفجيعة اللاجئين في تفجير الشعور

---

(٤٥) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» ص ١٩١ ـ ١٩٢ .
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣ .
(٤٧) الكبيسي، حركة القوميين العرب، ص ١١٦ ـ ١١٧ .

القومي فيقول : « في سنتي ١٩٤٦ و١٩٤٧ كانت نشاطاتي وهواياتي عادية وليست حادة على الصعيد السياسي ، ربما لأن القضية الفلسطينية كانت مستوعبة من خلال الظرف الدولي ، لكن قرار التقسيم احدث حالة حادة في ذهني وفي اذهان بعض الطلاب آنذاك . . إن قرار التقسيم احدث ردة فعل حادة في المنطقة ووجدت نفسي انني مع بداية السنة الثانية في كلية الطب اعيش في جو سياسي سببه قرار التقسيم . . »(٤٨) .

إن المشاعر القومية كانت متأججة في الوطن العربي قبل قرار التقسيم وبعيد قيام اسرائيل ذلك لأن المشاعر القومية تعبير عن آمال الشعب وآلامه ، وهذه تتدفق فطرية داخل كل انسان وتتجه صوب الشعب ونحو الأرض التي يعيش عليها الجميع ، فهي آمال وآلام طبيعية ، وهي ذاتها مشاعر الإنسان تجاه نفسه واهل بيته .

ويصف الأستاذ عفلق فطرية هذه المشاعر وعفويتها فيقول : « العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته عاطفة فطرية لأن الوطن بيت كبير والأمة اسرة واسعة والقومية ككل حب تفعم القلب فرحاً وتشيع الأمل في جوانب النفس »(٤٩) .

ويؤكد الأستاذ عفلق عفوية هذه المشاعر وصدقها وانها في كل انسان وعند كل شعب فيقول : « القومية للشعب كالأسم للشخص والملامح للوجه هي قدر قاهر . . يسيّر مجموعة من البشر في مجرى للحوادث والظروف فريد »(٥٠) .

إن الساحة العربية تعالت فيها صيحات الحرية والاستقلال والوحدة وارتفعت الدعوة لانهاء السيطرة العثمانية . وقد عجزت « الخلافة » عن أن تستغل الدين لتسويغ سيطرتها واضفاء صفة الشرعية عليها . وقد تدافعت حملات الاستقلال والادانة فانتشرت الجمعيات والنوادي في معظم الأقطار العربية ، وحتى في القسطنطينية ، تنادي بالتحرر والاستقلال والوحدة .

وزادت حدة هذه المطالبة منذ منتصف القرن التاسع عشر . وعن هذه المرحلة يقول جورج انطونيوس : « وكان لنشاطات الجمعيات نبرة سياسية . وان « الجمعية السورية العلمية » التي تأسست في عام ١٨٥٧ هي التي اطلقت الصرخة الأولى للقومية العربية . . »(٥١) .

ويبيّن كل الذين كتبوا عن جذور الحركة القومية اهمية النوادي والجمعيات والاحزاب في عملية التحريض واثارة المشاعر القومية وبلورتها . « إن حتمية تأثير المثقفين العرب بمتطلبات وضغوط العصر الجديد دفعتهم للقيام من خلال نواديهم الأدبية وجمعياتهم الثقافية بدور هام في توعية الشعور القومي لدى العرب في الامبراطورية العثمانية »(٥٢) .

---

(٤٨) مطر، **حكيم الثورة**، ص ١٦ ـ ١٨ .

(٤٩) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (دمشق : دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ١١١ .

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٤ .

(٥١) جورج انطونيوس، **يقظة العرب**، ترجمة علي حيدر الركابي (دمشق : مطبعة الترقي، ١٩٤٦) .

(٥٢) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٢٤ ـ ٢٥ .

وعندما سيطرت « جمعية الاتحاد والترقي » على زمام الأمور واصبح الخليفة شكلاً والعوبة بيدهم ، واتبع هؤلاء سياسة عنصرية عملت على تتريك العرب وغيرهم تولد رد فعل عنيف . وعن هذا التحدي يقول د. وميض نظمي : « إن هذا النظام التركي الشوفيني ولد نتيجة خطيرة هي الضد المباشر لما كان يهدف اليه . فقد اتجه نحو تتريك جميع سكان الامبراطورية العثمانية وكانت النتيجة ان الرعايا المسلمين الناطقين بالعربية اصبحوا بمرور الزمن قوميين عرب بالجملة . . »(٥٣) .

وإلى جانب أثر جماعة « الاتحاد والترقي » السلبي في اثارة رد الفعل القومي فإن رجوعهم إلى دستور عام ١٨٧٦ واعطاء حرية اصدار الصحف وتأسيس الجمعيات كان له تأثيره « الايجابي » في تحريك المشاعر القومية وتركيزها .

وعن هذه التأثيرات يقول د. وميض نظمي : « ان انتصار الاتحاديين واحياء الدستور وفرا حريات نسبية للصحافة والفكر والتعبير والتنظيم السياسي . فقبل تموز ١٩٠٨ لم تكن تصدر في العراق إلا ثلاث صحف . وبعد اعلان الدستور ، وخلال الأعوام ١٩٠٨ - ١٩١٤ صدرت حوالي ٧٠ صحيفة في العراق . . اخذت تجري مناقشة صريحة وجدية لمواضيع جديدة مثل المسائل الاساسية للدين والقومية وللحرية والولاء »(٥٤) .

ويكشف د. وميض جانباً من تأثير الاتحاديين « الايجابي » في اثارة الحماسة القومية والتوعية فيقول : « وقد مهد إعلان الدستور عام ١٩٠٨ الطريق امام تأليف جمعيات جديدة تختلف عن القديمة في نقطتين الأولى :

إنها قد شكلت من المسلمين العرب وكانت تخاطبهم . . .

والثانية : انها كانت اكثر قوة في مطالبتها بالحقوق العربية . وكانت اهم هذه الجمعيات - الاخاء العربي - العثماني ١٩٠٨ - و- الجمعية القحطانية ١٩٠٩ - و- العربية الفتاة ١٩١٠ - و- حزب اللامركزية الادارية العثماني - القاهرة ١٩١٢ - و- حزب العهد السري - . . »(٥٥) .

وقد كان لهذه الجمعيات دورها الكبير في اشعال الساحة العربية بالمشاعر القومية وتنسيقها وتنظيمها وبرمجتها . وكان المؤتمر « العربي » الذي عقد في باريس في سنة ١٩١٣ احدى الثمرات لتلك المشاعر ، ولتلك الجمعيات ونضالها .

وفي عام ١٩١٦ عندما اقدم الجلاد جمال السفاح على اعدام كوكبة من المفكرين والمناضلين القوميين تفجر الموقف ، وكان لهذه المجزرة تأثيرها في تنادي القادة العرب إلى ضرورة اشعال الثورة ضد الاتحاديين والاستقلال عن الدولة العثمانية واقامة اتحاد يضم البلاد

---

(٥٣) وميض جمال عمر نظمي، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق**، سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٨٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٥٥) المصدر نفسه.

العربية ، فكانت ثورة ٩ شعبان ١٩١٦ التي قادها الشريف حسين في الحجاز . وكان لغدر الحلفاء ـ بريطانيا وفرنسا ـ ونكوصهم عن الالتزام بما تعهدوا به عاملاً مضافاً تسبب في تصعيد ألسنة النار القومية .

وفي عام ١٩١٧ عندما كشفت الثورة البلشفية نصوص اتفاقية سايكس ـ بيكو امتلأت الساحة دوياً تدين المؤامرة والخيانة . وعندما تعهد وزير خارجية بريطانيا في عام ١٩١٧ لليهود بأن يقيم لهم وطناً في فلسطين وصلت شعلة الخلاف إلى أعلى درجاتها . . . ومن هنا صارت القضية الفلسطينية مصدراً لاشعال فتيل الثورة والتحدي والنقمة وتفجير المشاعر ، وبقيت القضية الفلسطينية ناراً متأججة في كل نفس عربية وعلى كل الوطن العربي ، وبخاصة الأرض الفلسطينية .

وعندما وضعت الحرب اوزارها في عام ١٩١٨ كان حصادها أن قائد الثورة حكم عليه بالنفي وقضى سنوات في قبرص وهو يمسك ببنود الاتفاق مع الانكليز . بينما كان هؤلاء يمزقون وثيقة التعاون بمزيد من الهجرة اليهودية الى فلسطين ، وامسى قادة الثورة يلعقون جراح الغدر . وإذا ببلادهم تنتقل من استعمار إلى استعمار ، وإذا بالاتحاد أو الوحدة خرافة ، وارتفعت على سارية عدد من العواصم العربية اعلام بريطانيا وفرنسا واسبانيا وايطاليا والبرتغال . وفتحت بريطانيا ابواب الهجرة لليهود « للوفاء » بوعدها في اقامة الدولة اليهودية .

وهكذا عادت الأمة العربية الى نقطة الصفر ، وشدّ كل قطر العزم على مواجهة الاستعمار الجديد ، فقامت في مصر ثورة عام ١٩١٩ ، وفي العراق تفجرت الثورة في ١٩٢٠ ، وفي سوريا تصاعد لهيب المعارك ضد فرنسا سنة ١٩٢٥ ، وظلت الساحة الفلسطينية تمور بالثورة فكانت في كل يوم معركة وفي كل سنة ثورة . وكان عام ١٩٣٦ عام الغليان القومي التحرري هنا في العراق وهناك في فلسطين وعلى حدودها في سوريا ، وكانت ثورة١٩٤١ في العراق امتداداً لثورة القوميين التي اشعلت نارها ثورة عام ١٩٣٦ في فلسطين .

وكانت حركة الثورة العربية وكتابات الاستاذ عفلق ورفاقه منذ عام ١٩٤٠ ـ ١٩٤٧ قد ركزت المشاعر وفلسفت المباديء ونظرت المنطلقات وعينت الاهداف ، وبذلك كانت الأرض العربية في حالة « صحوة » قومية . فلما حصل قرار التقسيم وقامت الدولة اليهودية كان وقعها وقع الصاعقة فتفجر الموقف في كل ارض عربية . وكان ظهور حركة القوميين العرب سياقاً منطقياً لكل تلك الحوادث والمتغيرات .

جمعية العروة الوثقى والقوميون العرب وتطورهم الفكري

كانت جمعية العروة الوثقى قد نشأت في اطار الجامعة الاميركية في بيروت ، وكانت جمعية ثقافية تأثرت بالمناخ القومي الذي شهدته المنطقة العربية في العشرينات والثلاثينات . وكان للدكتور قسطنطين زريق تأثيره فيها وفي الذين عملوا من خلالها . وعندما دخل جورج

حبش الجامعة الاميركية وجد نفسه يعيش في جو سياسي صاخب ، وتمكن مع عدد من الطلبة منهم وديع حداد واحمد الخطيب ـ ان يسيطر على اللجنة التنفيذية لهذه الجمعية ، وان يستند اليها في نشاطه السياسي ويصدر باسمها نشرة كانت تعبر عن أفكار القوميين العرب وتطلعاتهم .

وقد اصدرت الجمعية نشرة الثأر وكتبت تحت هذا العنوان ثلاثة اهداف هي : ـ وحدة . . . تحرر . . ثأر . . .

ويتحدث جورج حبش عن هذه المرحلة فيقول : « والشعار الذي رفعناه ، وهو ـ وحدة . . . تحرر . . . ثار . . . ـ كان من اجل تحقيق الثورة السياسية . . . ولم نهتم بالثورة الاجتماعية لأن المطلوب في تلك الفترة كان تجميع غالبية الجماهير العربية وحشدها لخوض معركة سياسية هي معركة توحيد الأمة العربية وتحررها واستقلالها . . والتحرر في مفهومنا آنذاك لم يكن التحرر الاجتماعي وإنما التحرر السياسي »(٥٦) .

وبقي فكر حركة القوميين العرب مقيداً بشعاراته الثلاثة حتى عام ١٩٦١ حين وقع الانفصال ، فكتب محسن ابراهيم ـ احد قادة الحركة ورئيس تحرير مجلتها « الحرية » ـ مقالات اوضح فيها اهمية قيام حزب اشتراكي واحلال شعار الاشتراكية الى جانب الوحدة والتحرر ، وان الثأر هو اسلوب تحقيق الحرية ، وان اعتماد الكفاح المسلح هو البديل العملي لهذا الشعار .

وعن هذه المقررات يقول باسل الكبيسي مردداً ما كتبه محسن ابراهيم « اقتصاديات البلاد العربية لم تتطور بسبب الحكم الاستعماري السابق وفقاً للمصلحة القومية . وجعل طابعها الاستعماري كبار الاقطاعيين والرأسماليين يطورون قوتهم بربط مصالحهم بالمراكز الرأسمالية للقوى الاستعمارية . . وعلاوة على ذلك يتعارض التخطيط الاقتصادي في البلاد العربية مع مصالح البرجوازية في حين تتناقض الوحدة القومية في الوطن العربي مع البرجوازية لأن للأخيرة مصلحة في ابقاء البلاد العربية مجزأة . . ومما لا شك فيه أن هذا التفسير اضاف عنصراً جديداً إلى القومية الجديدة إذ أبعد الايديولوجية عن التراث الليبرالي بتأكيده على الطابع المعادي للبرجوازية كما ابعدها عن الفاشية بالتركيز على دور الجماهير . . وعلى الحاجة »(٥٧) .

وطلبت حركة القوميين العرب من الاستاذ الحكم دروزة ومن حامد الجبوري الكتابة في موضوع القومية فكان كتابهما **مع القومية العربية** « اول محاولة قامت بها حركة القوميين العرب لصياغة ايديولوجيتها الخاصة بها . . . وأرادت الحركة التأكيد إن القومية العربية ليست مرحلة ولم تكن مجرد مرحلة في تاريخ التطور البشري . . وإنما هي القوة المحركة وراء التاريخ وادعوا أيضاً عدم وجود أية قوة عداها لتفسير التاريخ البشري . . . وإن المهمة التاريخية للشعب العربي وللشعوب الآسيوية الافريقية هي اعطاء العالم قومية نقية وحقيقية ، لذا فالقومية وفقاً لهذه النظرية ليست هوية وإنما عقيدة »(٥٨) .

---

(٥٦) مطر، حكيم الثورة، ص ٤٦ .
(٥٧) الكبيسي ، حركة القوميين العرب، ص ١١٤ ـ ١١٥ .
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣ .

ويكشف د. حبش أن الحركة كانت متجهة صوب اليسار على الرغم من عدم تبنيها شعار الاشتراكية فيقول : « إن الحركة عاشت مرحلة تطور في اتجاه اليسار . . . بدأت الحركة بطرح شعار : وحدة ـ تحرر ـ ثأر وتصاعد التطور إلى حد وضع وثيقة تموز ١٩٦٧ »[٥٩] .

ومن وثيقة تموز حتى عام ١٩٦٩ شهدت حركة القوميين العرب تطورات سريعة ونقاشاً حاداً بخصوص منطلقاتها فكان لهزيمة ١٩٦٧ اثرها الكبير في الرجوع إلى ما قبل حزيران والتفتيش عن اسباب الهزيمة داخل الأسس في النظرية القومية للناصرية ولحركة القوميين .

ويعلق فيصل جلول على هذه المؤتمرات والتغييرات في البنية التنظيمية والفكرية للحركة فيقول : « توالت المؤتمرات في حركة محمومة لمناقشة نتائج الهزيمة واسبابها وتحديد موقف منها ، وقد شهدت الحركة . . ربما للمرة الأولى في تاريخها انتشاراً واسعاً للمنهج الماركسي في التحليل وفي المطالبة بتغير الخط السياسي للحركة التي وصفت بأنها شبه برجوازية وتحويلها إلى حزب ماركسي ـ لينيني . . . وعلى الأثر انتشرت تصنيفات اليسار واليمين فيها . . فاليسار هو الذي اعلن التزامه بالماركسية ـ اللينينية ، واليمين هو الذي رفضها . . أو الذي وافق عليها مع التحفظ والتروي . . . »[٦٠] .

وتواصلت عمليات المجابهة بين اليمين واليسار داخل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين فعقد مؤتمر في عام ١٩٦٨ تسبب في انشقاقها على اساس عقائدي . وعن هذا المؤتمر ونتائجه يتحدث فيصل جلول قائلاً : « وفي آب ١٩٦٨ وافق احد مؤتمرات ـ الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ على ما عرف في حينه بالتقرير السياسي الأساسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ تكرس بنتيجته انتصار الماركسيين ، ودعا هذا التقرير للمرة الاولى إلى تبني الماركسية اللينينية لأن « ايديولوجية البرجوازية الصغيرة اظهرت انها غير قادرة على حل المعضلات التي يطرحها التحرر الوطني واعتماد سياسة نضالية طويلة النفس ضد الامبريالية وحلفائها ، ودعا هذا التقرير أيضاً إلى الكفاح المسلح وحرب الشعب الطويلة الأمد وإلى الأخذ بالامثلة الثورية في فيتنام وكوبا . . . »[٦١] .

وعندما خرج جورج حبش من السجن لم يوافق على التقرير السياسي الأساسي هذا واعتبره غير شرعي . وشهدت الفترة من ١٩٦٨ الى ١٩٦٩ صراعاً حاداً بين الاجنحة مصدره الأساسي فكري إذ خرج نايف حواتمة واحمد جبريل ليؤسسا منظمتين مستقلتين . وعن هذه الصراعات يقول فيصل جلول : « وقد شهدت الفترة الواقعة بين آب/اغسطس ١٩٦٨ وشباط/فبراير ١٩٦٩ صراعاً داخلياً حاداً خرج بنتيجته حواتمة من الجبهة الشعبية مشكلاً ـ الجبهة الديمقراطية ـ ولسنا بحاجة للتأكيد مرة اخرى ان ظروف خروج الجناح الماركسي من الجبهة كان خاضعاً لنفس العوامل التي تحكمت بخروج التنظيمين السابقين بقيادة جبريل وزعرور »[٦٢] .

---

(٥٩) مطر، المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٦٠) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» ص ١٩٠.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

إن انشقاق احمد جبريل وزعرور ونايف حواتمة استند إلى جدل فكري انتهى إلى تبني هؤلاء الماركسية ـ اللينينية منطلقاً نظرياً لتنظيماتهم . وبذلك ابتعد هؤلاء عن فكر حركة القوميين العرب التي ظهرت باعتبارها حركة قومية تعتمد الوحدة والتحرر منطلقاً وغاية .
وعلق جورج حبش على خروج هؤلاء منتقداً اياهم بقوله : « إن اللغة التي يستخدمها « الاخوان » جديدة وغريبة على آذان الجميع . إنهم ينسون الواقع تماماً فيركزون احاديثهم وعملهم على ضرورة تفجير الصراع الطبقي ، بينما نحن نريد ان نجر المزيد من قطاعات الشعب الفلسطيني إلى ساحة القتال ، ماذا يمكننا أن نقدم للقضية إذا كنا محاصرين ؟ إن منطق الأخوان سيعزلنا عن الجميع حتى عن ذوي المصلحة الحقيقة في الثورة . . هل نعتقد أن ابناء المخيمات سيلبون نداء الثورة البروليتارية ؟ »[٦٣] .

ويرد نايف حواتمة على جورج حبش ويدافع عن تبنيه الماركسية اللينينية فيقول : « فإذا كنا نريد تفجير ثورة كفيلة بتحرير فلسطين علينا أن نبني حزبنا الثوري الماركسي ـ اللينيني . ففي غياب مثل هذا الحزب لا يمكن تحويل حركة المقاومة الى ثورة حقيقية . إن نوعية المقاتل هي التي تحدد قدرته على احراز النصر وفي فيتنام ينتصر الثوار لأن نضالهم يرتكز إلى قاعدة فكرية ثورية »[٦٤] .

وبعد اشهر من هذا الجدال بين حبش وحواتمة يتبنى حبش المنهج الذي اعتمده حواتمة . وعن هذه النقلة النوعية في منهاج جورج حبش يقول فيصل جلول : « لم يصمد حبش كثيراً في موقفه المتحفظ على تلبية نداء الثورة البروليتارية فقد تبنى بعد أشهر من انشقاق الفريق الماركسي الايديولوجية الماركسية ـ اللينينية بحيث لم تعد تفصله عن حواتمة مسافات كثيرة . واغلب الظن أن الضغط الايديولوجي الذي شكله فريق حواتمة قد دفع « الشعبية » إلى السير خطوات كبيرة في هذا المجال »[٦٥] .
وبذلك خرج جورج حبش من دائرة ثالوثة ـ وحدة ، تحرر ، ثأر ـ . . وراح يردد : « اعترف عندما بدأنا تجربتنا كنا مثاليين ومتفائلين اكثر من اللازم . . واعتقدنا انه من خلال دراستنا للواقع العربي والتاريخ العربي والوضع السياسي العربي والتجارب الثورية في العالم يمكننا الخروج بنظرية جديدة إلى الأمة العربية ، ولقد استعملنا هذا التعبير ، أي نظرية جديدة إلى الأمة العربية ـ لكن الذي حدث هو اكتشافنا انه ليس من السهل استخراج نظرية جديدة ، وان رغبتنا كانت مجرد طموح برجوازي صغير . . ونحن نرى الآن ان في العالم ايديولوجيتين وليس هناك ، ايديولوجية ثالثة ، الايديولوجية الرأسمالية والايديولوجية الماركسية »[٦٦] .

وهكذا انتقلت حركة القوميين العرب من دائرة القومية العربية ومحتواها في الوحدة والتحرر والثأر الى الايديولوجية الماركسية . وبذلك اصطف جورج حبش مع نايف حواتمة في صف واحد . ويعلق الصحفي الفرنسي « كزافييه بارون » على التشابه بين حبش وحواتمة وبعض نقاط الخلاف بينهما فيقول : « انه لا توجد خلافات اساسية بين الطريقين ، فكلاهما يستلهم جياب ويبشران بالحرب الشعبية ويدعوان الى تغيير جذري في العالم العربي ويتحدثان عن الصراع الطبقي . . .

---

(٦٣) طلال سلمان، مع فتح والفدائيين (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩)، ص ٣٧.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٦٥) جلول، المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٦٦) مطر، حكيم الثورة، ص ٤٥.

وهناك خلاف حول دور البرجوازية الصغيرة التي ينتمي اليها معظم مؤسسي ـ حركة القوميين العرب ـ . . . وهناك نقطة خلاف اخرى تتصل بشعار عدم التدخل بالشؤون والأوضاع الداخلية للدول العربية ، فقد رفضت الجبهة الشعبية الديمقراطية الشعار واعتبرت الجبهة الشعبية ان هناك امكانية للتمييز بين الأنظمة الوطنية وبين الانظمة الرجعية . . »[٦٧] .

ومن كل ما جاء اعلاه يمكن وضع الملاحظات التالية :

ـ إن حركة القوميين العرب لم يكن لها نظرية قومية مستقلة ، إنما عملت منذ بدء ظهورها بثلثي نظرية حزب البعث العربي الاشتراكي عندما وضعت شعارها : وحدة . . تحرر . . ثأر ، وهي بذلك اجتزأت مبدأ الوحدة والحرية وتركت الاشتراكية .

ـ إنها بقيت تعمل بهذين المنطلقين ولهذين الهدفين حتى عام ١٩٦١ ، وفي هذه المرحلة سعت إلى أن تعطي للمفهوم القومي بعداً جديداً ومفهوماً متقدماً وترد على الماركسية التي اعتبرت أن القومية مرحلة برجوازية وانها صارت مسألة تاريخية . . وإن كتابها ـ مع القومية العربية ـ لمؤلفه الحكم دروزة كان المساهمة في هذا الميدان .

ـ وفي هذه الحقبة وبعد انفصال عام ١٩٦١ سعت الحركة إلى عزل البرجوازية الصغيرة التي تنتمي اليها عن الاقطاعيين والرأسماليين والرجعيين ، وحاولت أن تعطي مفهوماً تقدمياً باعتبارها النظرية التي تفسر التاريخ والركيزة التي تقوم عليها الوحدة والتحرر .

ـ وبين عامي ١٩٦١ و١٩٦٤ اهتمت الحركة بادخال شعار الاشتراكية إلى جانب شعارات الوحدة والتحرر ، وبأن يكون شعار الثأر داخلاً في إطار « الكفاح المسلح» الذي اعتمد اسلوباً لمقاومة الاحتلال الصهيوني ومحاربة الاستعمار والأنظمة الرجعية ، فأكد محسن ابراهيم في كتابه في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي اهمية وجود حزب ثوري اشتراكي واعتماد صراع الطبقات ، ولكن في إطار الفلسفة القومية لا في نطاق الصراع الطبقي ـ الأممي .

وفي عام ١٩٦٧ كانت وثيقة تموز/يوليو التي فسرت الهزيمة وأدانت الانظمة العربية وحملت التجربة الناصرية طرفاً كبيراً من وزرها كما حملت حركة القوميين العرب جانباً آخر من المسؤولية . وانصبت هذه الحملة على بؤس النظرية القومية أو على عجزها عن اعداد مقاتل من الطراز المطلوب ، إلا أن هذه الوثيقة لم تقفز فوق المنطلقات القومية الأساسية التي تبنتها الحركات القومية بل اتجهت الملاحظات إلى البنية التنظيمية ، وتوقفت عند المنطلقات النظرية إلا أنها لم تذهب إلى تبني الماركسية .

ـ في ١٩٦٧ـ ١٩٦٨ حصلت انشقاقات ثلاثة من داخل الجبهة الشعبية فانشق احمد جبريل وانسحب بعده زعرور تحت شعار الماركسية اللينينية .

---

(٦٧) جلول، المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .

ـ وكان انشقاق نايف حواتمة في عام ١٩٦٨ وتأسيس الجبهة الديمقراطية ورفع شعار الماركسية ـ اللينينية الانشقاق الاكبر الذي ترك الجبهة الشعبية وجورج حبش مع شعار ـ الثأر ـ واللهاث وراء الوحدة والتحرر بدون ادواتهما الثورية .

ـ وبعد اشهر تبنى جورج حبش الماركسية اللينينية . وهكذا لم يبق من حركة القوميين العرب في بعدها القومي والوحدوي والتحرري إلا الذكريات . ولقد كان لنضال حركة القوميين العرب وكتاباتهم أهميتها في تأجيج الحماسة القومية وتنظيم المقاتلين وتوعية الجماهير توعية قومية . فلقد اسهمت النشرات ـ الثأر ـ الوحدة ـ الرأي ـ الحرية ، والكتب التي صدرت عن حركة القوميين في بلورة الشعور القومي ودفع حركة النضال في طريقها إلى ساحة المعركة بقوة وتصميم .

ـ كما أن بطولات المقاتلين من حركة القوميين العرب قبل تأسيس الجبهة الشعبية وبعدها كان لها دورها في ربط الفكر النضالي بالمدلول النظري وربطهما بجدلية حية هي الجدلية بين الفكر والنضال . وان اعتماد الكفاح المسلح للتحرير اسلوباً للوحدة جعل هذه المفاهيم ذات قوة وفاعلية . ولو ان الحركة ربطت بين المحتوى السياسي « الوحدة والتحرر » والمحتوى الاجتماعي لكانت هناك تجربة نضالية ممتازة تقف الى جنب التجارب النضالية الكبيرة .

واليوم بعد تبني حركة القوميين العرب بواجهاتها الكفاحية الايديولوجية الماركسية ـ اللينينية فإننا نخشى أن تفقد هذه التنظيمات الكفاحية اصحاب المصلحة من اهل القضية . واخشى أن نضطر إلى أن نردد ما ردده جورج حبش في اعقاب انشقاق نايف حواتمة : « إنهم ينسون الواقع تماماً فيركزون احاديثهم وعملهم على ضرورة تفجير الصراع الطبقي ، بينما نحن نريد أن نجر المزيد من قطاعات الشعب الفلسطيني الى ساحة القتال . . ماذا يمكننا أن نقدم للقضية إذا كنا محاصرين ؟ إن منطق الاخوان سيعزلنا عن الجميع حتى عن ذوي المصلحة الحقيقية في الثورة ».

تعقيب

د. ماجد احمد السامرائي (*)

إذا كانت الحرب العالمية الثانية تشكل فاصلاً تاريخياً مهماً لدخول حركة القومية العربية مرحلة النضوج في الوعي والممارسة، فإن حالة التفاعل والنهوض القومي قد سبقت هذا التاريخ، إلا أن الوعي القومي كان أسير النظرة السلفية وعدم وضوح الصورة.

فقد تفاعلت في حياة الأمة العربية حركة الانطلاق والانبعاث والانقلاب على الواقع المؤلم من استعمار وتبعية وتجزئة وتخلف واستغلال، حتى أصبحت الأمة بحاجة إلى رواد وطلائع، وقبل ذلك إلى فكر قومي ثوري يشخص طبيعة الصراع ويضع الحلول الشاملة لمشاكلها، دون أن تغيّر تلك الحلول من جوهر الأمة وشخصيتها وروحها. وكان من الطبيعي أن تسود الوطن العربي تيارات وإجتهادات فكرية عدة برزت تحت ظل القومية أو الأممية أو الدينية، في الوقت الذي حدثت فيه تحولات ثقافية وسياسية وإقتصادية هامة في العالم.

وقد وجدت الماركسية أمام هذا الظرف وفي ظل حالة الصراع المحتدم طريقاً لها للتغلغل في الوطن العربي تحت بريق «الثورة الشعبية» وحركات التحرر الوطني.. وأن يكون لها تنظيمات في بعض الأقطار العربية، وخاصة العراق وسوريا ومصر ولبنان وفلسطين، في الوقت الذي تصاعدت فيه جذوة المجابهة الشعبية للرأسمالية التي كانت تأخذ شكل استعمار بالاستيطان أو التبعية.

إلا أن الفكر الماركسي لم يحصد النتائج التي ابتغاها على الصعيد الجماهيري الواسع وأخذت مؤثراته بعدها في أوساط افتتنت ببريق الصياغات النظرية والحلول الجاهزة، وهي في أصولها لم تنطلق من الحاجات الأساسية للأمة العربية، ولم تعبر عن جوهر مشاكلها، ولا هي تتعايش مع تقاليدها ومُثُلها التي ورثتها فأصبحت جزءاً من حياتها ووجودها.

(*) مدير عام الاذاعة والتلفزيون ـ بغداد.

أما التيار السلفي الديني فإنه لم يتمكن من التفاعل مع جذوة النهضة القومية بسبب النظرة الضيقة التي افتعلت تعارضاً بين الدين والقومية، وبين العروبة والاسلام.

وهكذا كان أمام حركة القومية العربية فرصة الانطلاق والتوثب والتعبير عن حقيقة الأمة وضرورة تحقيق ذاتها وانبعاثها. وكان من الطبيعي أن تواجه هذه الحركة حملة واسعة من دعوات الاتهام والتشويه وهي في طور انطلاقها.

فهل استطاعت حركة القومية العربية أن تصمد وأن تواجه كل تلك الموجات الوافدة من الشرق والغرب؟ إن الجواب على هذا التساؤل يأتي من خلال التنظيمات والحركات السياسية والقومية التي أخذت على نفسها تحقيق المبادىء التي آمنت بها وهيأت نفسها لتصبح القدرة النضالية التي تحقق الأهداف المركزية لهذه الحركة.

ولكن إلى أي مدى عبرت هذه التنظيمات عن جوهر القومية العربية؟ وهل تمكنت هذه التنظيمات الناشئة من تحويل الأفكار إلى نضال يومي؟ وهل استطاع هؤلاء المفكرون أن يحققوا مبادئهم بفعل معاناة حقيقية تستلهم جوهر الحياة العربية وتعبر عنها أم أنها أفكار جاهزة؟ إن مثل هذه التساؤلات مهمة وضرورية للوصول إلى الأسباب الحقيقية التي يمكن أن تحقق المسار النضالي لتلك الحركات وتهيئة الجو الذي يمكنها من أداء دورها..

إن الدراسة الموضوعية وفق النظرة الشاملة لواقع التنظيمات السياسية والقومية وأسباب نشوئها والظروف التي احاطت بها وبمؤسسيها وتفاعل الأحداث من داخلها وخارجها، وخاصة بعد مرور أكثر من ثلاثين سنة على نشوء بعضها، كل ذلك مهمة كبيرة لا بد أن تضطلع بها المؤسسات الفكرية القومية. وان هذا الجهد سيحقق نتائج مهمة على صعيد وضع تلك التنظيمات في موقعها الحقيقي من حركة الثورة العربية ومن تاريخ أمتنا العربية.

من هنا تأتي قيمة هذه الندوة العلمية لتطور الفكر القومي العربي، وتأتي أهمية البحث المرسوم «الفكر القومي لبعض الأحزاب السياسية العربية» للدكتور عبدالله سلوم.

لقد عرض د. عبدالله في مقدمة بحثه الأسباب التي دعته إلى دراسة تنظيم سياسي واحد من بين التنظيمات الأخرى هو «حركة القوميين العرب». وكان حجم الدراسة وما تتطلبه من متابعة وتدقيق وبحث ووقت طويل السبب الرئيسي في ذلك.

والباحث معذور فيما قدمه من أسباب حقيقية، لأن تاريخ الأحزاب السياسية العربية لم يُدرس دراسة علمية منهجية جادة. وأن الباحثين يفتقدون إلى المصادر والمراجع الدقيقة التي تعين على تحقيق هذا الهدف. فأغلب المراجع تقتصر على الأحاديث والمذكرات لمؤسسي ورواد تلك الأحزاب وبعض الوثائق والمنشورات. ونعتقد أن اختيار (حركة القوميين العرب) كتنظيم سياسي في إطار الفكر القومي العربي، يمكن أن يأتي بعد تحديد المنهج العام لدراسة الحركات والأحزاب السياسية العربية، الذي يضع في الاعتبار الجواب على التساؤلات التي طرحناها في بداية هذا التعقيب:

ـ موقع هذه التنظيمات من حركة الثورة العربية.

ـ نظرتها إلى المسار التاريخي للأمة العربية وطبيعة التناقضات السائدة في واقعها.

ـ الأسلوب النضالي لهذا التنظيم أو ذاك.

ـ الأهداف الاستراتيجية لهذه الحركة أو هذا التنظيم.

ـ المواقف السياسية التكتيكية لهذا التنظيم وارتباط تلك المواقف بالمنطلقات النظرية والفكرية.

ـ العلاقات النضالية بين فصائل حركة الثورة العربية وتأثير ذلك في دفع المسيرة النضالية للأمة العربية.

ـ الأصالة والشخصية القومية للتنظيم وقاعدته الجماهيرية وتأثير ذلك في بنيته التنظيمية.

إن تشخيص هذه العناصر وتحليلها ضرورة أساسية تشكل مدخلاً ضرورياً للبحث في واقع التنظيمات والأحزاب السياسية وتعبيرها عن حركة القومية. وأما الدراسة المجتزأة فلا تحقق الأهداف الموضوعية المتوخاة إن لم تخلق بلبلة وارتباكاً.

وكان بودنا أن يتحقق هذا المنهج في بحث د. سلوم، وأن يُعرض ذلك بدراسة قبل الدخول لدراسة حركة القوميين العرب، طالما أن الباحث وعدنا بمتابعة البحث في واقع التنظيمات القومية الأخرى.

لقد استعرض الباحث واقع النشأة التنظيمية لحركة القوميين العرب وتأثير التنظيمات القومية الأخرى فيها (كتائب الفداء العربي ـ العروة الوثقى). وجاء العرض والتحليل من خلال أحاديث مؤسسي هذه الحركة، ثم استعرض الباحث تأثير نكبة فلسطين على نشوء الحركة، وواصل بالتحليل المسار التاريخي لتطورات الحركة التنظيمية والفكرية، من خلال مواقف رواد التنظيم وتصريحاتهم، ثم ما رافق ذلك من انشطارات وانشقاقات تنظيمية أوصلت الحركة إلى ما هي عليه كتنظيم فلسطيني، ثم كتنظيمات عدة في إطار حركة المقاومة الفلسطينية. ثم انتقل الباحث إلى عرض العلاقات النضالية لحركة القوميين العرب، وبشكل خاص مع جمال عبدالناصر واستعرض موضوعة الكفاح المسلح وتأثيرها في بنية الحركة التنظيمية والفكرية. وأخيراً تعرض الباحث للجانب الايديولوجي في حركة القوميين العرب.

وعلى الرغم من التحليل العلمي الدقيق للموضوعات التي طرحها الباحث، فنحن نعتقد أن منهج الدراسة كان من الأفضل أن يكون على الوجه التالي:

أولاً: عرض للظروف السياسية والفكرية التي رافقت نشوء الحركة.

ثانياً: قضية فلسطين وتأثيراتها في نشوء الحركة.

ثالثاً: المنطلقات والمنابع الفكرية للحركة، ويتم الحديث من خلال هذه النقطة عن المؤثرات الفكرية وطبيعتها، هل هي قومية أو أممية أو دينية.. الخ.

رابعاً: تحليل للجانب الايديولوجي للحركة، ويتضمن ذلك تحليلاً لأهدافها المعلنة. فمثلاً يتم تحليل هدف الوحدة العربية من وجهة نظر الحركة والتحرر الخ.. وكذلك ضرورة استعراض وتحليل هدف (الثأر)، وهل هو هدف أيديولوجي أم أن (الثأر) وسيلة نضالية ترتبط بمقولة الكفاح المسلح التي أخذت بها حركة القوميين العرب، إلى جانب التنظيمات القومية الأخرى، وفي مقدمتها حزب البعث العربي الاشتراكي؟

خامساً: العلاقات النضالية لحركة القوميين العرب مع فصائل حركة الثورة العربية.

سادساً: النتائج الفكرية والسياسية التي أوصلت هذه الحركة إلى نهايتها المعروفة بالتلاشي والضمور.

وبالاضافة إلى ذلك نورد الملاحظات التالية:

١ ـ في سياق الحديث عن شعارات الحركة، كان البحث بحاجة إلى مزيد من التفصيلات عن علاقة الحركة الفكرية بحزب البعث العربي الاشتراكي، وذلك لأنهما يشتركان في طرح هدفي الوحدة والحرية. وكذلك في بعض الأساليب النضالية، وخاصة موضوعة الكفاح المسلح التي رفعها حزب البعث العربي الاشتراكي بوقت مبكر.

٢ ـ كان بودي أن يتم تحليل المقولات الفكرية التي طرحها مؤسسو هذه الحركة مثل: (جورج حبش) وكذلك التطورات اللاحقة وبعض التناقضات التي برزت في المواقف الفكرية.

٣ ـ أشار الباحث إلى أن نهاية حركة القوميين العرب ومؤسستها العسكرية تشير إلى انحسار المد القومي، ويبدو أن هذا الحكم مبالغ فيه في إعطاء الجانب التشاؤمي لحركة الثورة العربية، لأن الأمة العربية شهدت نهوضاً نضالياً متنامياً، كما أن حركة الثورة العربية لم تبتئس من النكسات القومية التي اصابتها في عامي ١٩٤٨ و١٩٦٧، بل دفعتها هذه النكسات إلى مزيد من الصمود والمواجهة، وإعادة تنظيم الصفوف لتحقيق الأهداف المنشودة.

٤ ـ لقد وفق الباحث في استخلاص نتائج البحث.

إننا نعتقد أن السبب الرئيسي لانتهاء الحركة لم يكن في عدم قدرتها على الربط بين المحتوى السياسي (الوحدة والتحرر) والمحتوى الاجتماعي، مثلما عبر الباحث في نهاية بحثه، وإنما يكمن حقيقة في أن حركة القوميين العرب نشأت في ظل ظروف مأساة النكبة الفلسطينية وكانت توجهاتها في البداية توجهات نضالية ميدانية هدفها تحرير الأرض المحتلة، ثم حاولت بطموح شخصي لمؤسسيها أن تجد لها ركائز نظرية لم تبلغ حدود النظرية، بل ظلت في إطار الاجتهاد الشخصي الفكري الذي ينتهي بانتهاء أفراده.

المُناقشات

١ ـ عماد الجواهري

أرجو السماح لي بإبداء بعض الملاحظات حول تطور الفكرة القومية المعاصرة في الوطن العربي، وهذه الملاحظات ربما ستنجح في تحديد بعض النقاط المهمة. كما أظن أن بعض هذه الملاحظات يمكن أن تجيب على بعض التساؤلات حول تطور الفكرة القومية لكل من الحركة الناصرية وحركة القوميين العرب.

أولاً: إن بعض الأسباب المهمة لفهم نشأة الفكرة القومية المعاصرة في اقطار الوطن العربي، هي أنها رد فعل لواقع السيطرة الاستعمارية. إنها باختصار شديد السلاح الذي تتوفر فيه المقومات الفكرية والاجتماعية والسياسية.

ثانياً: إن التباين الشكلي لاطار الفكرة القومية للأحزاب القومية ينطلق باعتقادي المتواضع من التباين الشكلي للواقع الاستعماري من جهة، وشكل التقييم الذي وصلت إليه بعض القوى الاجتماعية والسياسية لأهداف الوجود الاستعماري من جهة أخرى. وقد ترتب على ذلك اختلاف في مضمون الفكرة القومية للحركات والأحزاب القومية وبخاصة تلك الأفكار التي تتعلق بالمنطلقات والأهداف. فهي برأيي تحصيل حاصل يشكل التقييم السابق مضافاً إليه ظروف وواقع القوى الاجتماعية السياسية التي رفعت الفكرة القومية وبشرت بها. ومن ثم، فإن مدى التأصيل في الفكرة القومية يتوقف على حجم التحدي، كما أن حجم التطلعات يقرر إلى حد كبير الصياغات النظرية للأهداف.

ثالثاً: بناءً على ذلك يمكن صياغة المقولتين التاليتين:

ـ إن إيجابية الفكرة القومية في الشرق بشكل عام تأتي من حقيقة المُهمة الوطنية التي قررت نشأتها.

ـ لا بد من اكتشاف العلاقة الطردية التي تحكم مسألة الجهود المبذولة لتأصيل الفكرة

القومية مع كل من حجم التحديات كمعادلة مستقلة وحجم الأهداف المستقبلية للدولة القومية كمعادلة مستقلة أيضاً، وذلك من أجل فهم تطور الفكرة القومية في مضامينها السياسية والاجتماعية والاقتصادية على مدى نصف القرن الماضي.

رابعاً: إن الفهم السطحي لأبعاد الوجود الاستعماري أو فلسفة وجوده أحياناً هو الذي قرر، كما أرى، شكل ومضمون الفكرة القومية التي رفعتها بعض القوى الاجتماعية والسياسية في بعض أقطار المشرق العربي بعد الحرب العالمية الأولى، وهذا ينطبق على دعاة القومية اللبنانية والقومية المصرية والقومية السورية. وفي مقابل ذلك فإن الوعي الأكثر ايجابية من الناحية القومية لأبعاد الوجود الاستعماري وتلمس بعض نتائجه الوخيمة في فلسطين ومصر منذ الحرب العالمية الثانية، هو الذي قرر شكل ومضمون الفكرة القومية لبعض الحركات السياسية في الوطن العربي، وأخص بالذكر كلاً من حركة القوميين العرب والحركة الناصرية اللتين حاول باحثان فاضلان تقويمهما.

خامساً: حيث أن تحليل ابعاد تطور الفكرة القومية للحركة الناصرية والفكرة القومية لحركة القوميين العرب يفضي بالمرء إلى تصور هذا التطور من خلال تطور وتنامي المنطلق المعتمد عليه في هذه الملاحظات بالضرورة، أي من خلال صيغة «التحرر القومي في مواجهة الاستعمار»، وهي الصيغة التي اتخذت بعداً عالمياً بعد الحرب العالمية الثانية، لذا فإنه يبدو أمراً منطقياً، كما أرى، تقرير أثر هذه المسألة على اللقاء بين الناصرية والحركات القومية الأخرى في الوطن العربي في نهاية الخمسينات. كما أنه يبدو منطقياً أيضاً إقرار أهمية العلاقة المتبادلة بين الدور المصري (العربي) في حركة التحرر العالمية والمضمون الاجتماعي الاقتصادي للفكرة القومية. وفي رأيي المتواضع أن أبعاد هذه المسألة لا تقتصر على إدراك الدور التخريبي الذي قامت به القوى الاقطاعية والبرجوازية لصالح قضية الانفصال، وإنما ترتبط بأبعاد أوسع قررتها ظروف تطور الصراع بين حركة التحرر القومي في العالم الثالث والامبريالية. إن إعتماد الاشتراكية من لدن كل من الناصرية وحركة القوميين العرب يتوافق - بل ربما يجسد ويعمق - التحالف بين حركة التحرر القومي والمعسكر الاشتراكي. إنه أيضاً وعي تحقق بالتجربة للعلاقة الجدلية بين النضال السياسي والنضال عبر مسيرة الثورة الاجتماعية.

سادساً: إن تصور هذا التحليل يعني باختصار شديد أن الحركة القومية دخلت مرحلة جديدة أكثر خطورة من ذي قبل خلال مسيرتها لمواجهة الاستعمار والامبريالية، إنها ستكون بحاجة إلى ضمانات قوية للبقاء، وأمامها بضع خيارات لها دلالاتها على مستقبل الفكرة القومية للحركة القومية المعنية. إن أهم الخيارات كما لمحت قبل حين هي:

- الاتكال على النفس مع كل ما فيه من مكابدة.
- الاتكاء على حركة التحرر القومي العالمية والمراهنة على ظروفها.
- الاتكاء على ايديولوجية المعسكر المناهض للامبريالية جزئياً أو كلياً.
- النكوص الذي يحمل في بعض ابعاده مسخاً للفكرة القومية وتشويهاً لدورها.

لا أريد أن أفصل في هذه الخيارات فهناك أمثلة ملحوظة يمكن تصورها من خلال فحص المرحلة الراهنة أو تتبع التطورات السياسية والفكرية في السنوات الأخيرة.

٢ ـ مزيد الظاهر

ـ بدءاً أحمد للباحث تواضعه؛ لقوله أنّ هذه الدراسة كتبت على عجل، وسوف أضيف اليها أو هي تغتني من خلال ملاحظات الأخوة المشاركين.. هذه اللهجة كدنا نفتقدها فيما يكتب هذه الأيام.

ـ كان بحث د. عبدالله سلوم يقوم على منهج واضح وخطة بحث محددة ومقسمة تقسيماً اكاديمياً دقيقاً. وفي تقديري كان ذلك من مقومات نجاح البحث ووصوله إلى النتائج التي توخاها الباحث. إذ في الواقع أن كل طور من الأطوار الثلاثة التي مرت بها حركة القوميين العرب مثّل موقفاً اديولوجياً مختلفا.

ـ لم يطرح الباحث تصوره أو مفهومه لمصطلح «حركة». والفرق بينها وبين الحزب. وحسب تصوري فإنها بالفعل حركة ثورية تستند إلى الفكر ولكنها ليست تاريخية، لا بمعنى كونها جزءاً من التاريخ كأحداث، فذلك تحصيل حاصل، وإنما بمعنى شيء فاعل ومؤثر في التاريخ.

الحركة فلسفياً هي أحدى ابرز الصفات المميزة للزمان من حيث كونه «دائم السيلان» وأن «ماهيته تقوم في الحركة».

ويمكن سحب ذلك على الحركة السياسية. فالحركة بهذا المعنى شيء نامٍ يعيش في التاريخ وينمو وينضج باستمرار، ومن طبيعة الحركة الصيرورة وامتلاك فكر ينمو معها بالنضال.

ـ لم يقف الباحث أمام ظاهرة تبدل القناعات المستمر داخل الحركة، بدءاً من المناخ الفاشي والعاطفي الذي اشاعته هزيمة فلسطين، إلى الجو البطولي المشبع بالعواطف الذي اشاعته الناصرية، وأخيراً إلى الجو العاطفي الاستسلامي العلمي الذي اشاعته فكرة «تعريب الماركسية». انني أرى أن عدم تبني حركة القوميين العرب للاشتراكية في الطور الأول حتى تكوينها، راجع إلى سبب أساسي وهو البيئة الثقافية التي عاشت فيها الشريحة المؤسسة للحركة، وهي بيئة يمينية مشبعة بالعداء الشديد للاشتراكية. وحين تبنت الاشتراكية فبتأثير من حزب البعث لا من جمال عبد الناصر، لأن الأخير تأثر هو الآخر بالبعث في هذا الجانب.

ثم ألا يرى الباحث أن تبدل القناعات راجع إلى أنها لم تكن لها مصداقية مع الواقع الذي تتحرك فيه، وأنها ليست اصيلة في بحثها عن الخلاص مما يعانيه الواقع الذي تتحرك فيه. ثم هل يعني تحول حركة القوميين العرب إلى حركة ماركسية ذات اتجاه «مادي» أنها بالضرورة قد تحولت إلى حركة مترشحة عن الواقع ومتقدمة عليه، وهل تعريب الماركسية شيء يمتلك قيمة ايجابية؟

ـ ملاحظة شكلية لا بد منها هي أن النصوص التي اقتبسها الباحث كثيرة وهو يحرص على إثباتها كاملة، من أجل الحفاظ على السرد الأمين لما حدث في حركة القوميين العرب، ولكن هذا

اكاديمياً غير جائز. فالباحث بامكانه أن «يتعكز» على بضعة أسطر من نص بعينه، وينثر النصوص الأخرى أو يعيد بناءها باسلوبه الخاص.

٣ ـ عبد الله سلوم السامرائي يرد

في الرد على تعقيب د. ماجد السامرائي وعلى تعقيبات وتعلقيات الأخوة أود توضيح ذلك بشكل موجز.

لقد أتعب د. ماجد نفسه في تعقيبه عندما وضع «منهجاً» للبحث وزعَ فقراته كما شاء، وطالبنا أن نعقد مقارنة بين فكر حركة القوميين العرب وفكر حزب البعث، في حين أن زميلاً آخر كُلف بالحديث عن هذه المسألة، وليس من المنفعة بمكان عقد مقارنة وتكرار الجهد ومضاعفته. ويبدو أن د. ماجد لم يطلع على منهاج الندوة.

إن التوقف طويلاً عند العلاقة بين حركة القوميين العرب وجمال عبدالناصر كان بسبب تأثير الناصرية في الحركة وأثر الحركة في جمال عبدالناصر واستمرار ذلك زمناً امتد من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٦٩. وأما بخصوص تعليق الأستاذ عبد الأمير معلّة وهو يرد على رغبتي، في أن يتولى واحد من حركة القوميين العرب مهمة إعداد البحث عن الحركة، فإن هذه الرغبة صدرت بسببين: الأول لكي يتولى هذا الملكلف بالدفاع عن حركته بصورة أوسع وأدق، ويفسر لنا كيف استطاعت حركة القوميين العرب المحافظة على بعدها القومي التحرري وهي تتبنى الماركسية ـ اللينينية، ولا سيما بعد أن أعلنت جميع التنظيمات الكفاحية المنبثقة عن حركة القوميين العرب اعتمادها الماركسية ـ اللينينية عقيدة.

والأمر الثاني هو أنه كان يدفعني لأن يكون المتحدث من القوميين العرب، لكي نؤكد أن الجبهة الوطنية القومية التقدمية قائمة فعلاً، وأن أوضح دليل على ذلك هو أن القائمين على الندوة أتاحوا الفرصة لواحد من مثقفيها للمشاركة بحرية، وأتيحت له الحرية الكافية لأن يقول ما يشاء ويرد على أسئلة السائلين والمنتقدين كما يريد.

وتبدو الضرورة ملحة لوجود (باحث قومي) عندما انتهى البحث إلى أن جورج حبش هو الآخر تبنّي الماركسية اللينينية فصار من الأهمية بمكان أن يجيب (أحدهم) على هذا الخروج من الدائرة القومية إلى الدائرة الماركسية.

إن تفسيرنا لهذا الخروج من الدائرة القومية إلى الدائرة الماركسية بالقول خروج لم يسقط البعد الوطني التحرري للحركة، كما لم يفقدها بعدها القومي، وذلك لأن اعتماد الماركسية ـ اللينينة نظرية للكفاح المسلح، وكون هذا الكفاح موجهاً ضد الصهيونية وفي سبيل استرجاع الوطن الفلسطيني المحتل وإقامة الدولة الفلسطينية على كامل التراب الفلسطيني، والعمل على أن يحقق الشعب الفلسطيني حقه في تقرير المصير وإزالة الكيان الصهيوني، إن مثل هذا التفسير قد لا

يكون التفسير الذي تراه الحركة، ومن هنا كانت ملاحظتنا في تفضيل أن يكون الباحث في الحركة من أصحابها.

وسوف نتابع كتابات التنظيمات الكفاحية، ولا سيما الجبهة الشعبية، لعلنا نقف على تفسيرها في كيفية تحقيق العلاقة بين البعد القومي واعتماد الماركسية اللينينية . . . .

الفصل السادس

فكر ساطع الحصري القومي

د. وميض جمال عمر نظمي (*)

(*) كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد.

يُعدّ فكر ساطع الحصري تجسيداً لمرحلة اكثر نضوجاً ووعياً في تطور الفكر القومي العربي بحيث اعتبره الكثيرون (المفكر القومي النموذجي والداعية الاول بلا منازع لفكرة القومية العربية والوحدة العربية في فترة ما بين الحربين العالميتين، حتى انه باستطاعتنا القول ان فكره ما زال يهيمن على الاجيال الحالية في الحقل القومي)[1].

واذا كانت بعض نواقص فكر الحصري وارتفاع المد القومي العربي في الخمسينات والستينات قد ابرزت دعاة قوميين آخرين، وخيل للبعض ان فكر الحصري قد تم تجاوزه، على الاقل لتحقيق ما دعا اليه او قرب تحقق ذلك، فإن الانحسار الحالي في حركة الثورة العربية قد جدد الاهتمام بفكر الحصري واطروحاته ومجادلاته. وليس من قبيل الصدفة ولا احياء التراث ان يقوم مركز دراسات الوحدة العربية بإعادة طبع المؤلفات الكاملة للاستاذ الحصري، وان تنشر في العدد الأخير من المستقبل العربي الصادر في آذار / مارس ١٩٨٥ مقالته (بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية) التي سبق لمجلة الرسالة المصرية ان نشرتها منذ عام ١٩٣٩ . فمن المؤكد ان فكر الحصري لا يزال برأي العديد من القوميين، ونحن منهم، سلاحاً ماضياً في التصدي لحالة الانحسار القومي العربي، ولتأكيد (تجديد) الحديث عن القومية العربية) .

والاستاذ شبلي العيسمي قرن اسم الاستاذين ساطع الحصري وميشيل عفلق بفيخته

---

(١) سعيد مراد، «تطور الفكر القومي العربي بين الحربين العالميتين،» في: معن زيادة، اشراف، **بحوث في فكر القومي العربي** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣)، ص ١٨١.

ومازيني رائدي الوحدة القومية في المانيا وايطاليا[٢]. وعندما تولى ميشيل عفلق وزارة المعارف في سورية في اوائل الخمسينات ارسل الى الحصري برقية دعاه فيها الى التعاون من اجل اصلاح اوضاع التربية والتعليم. وعندما جاء الاستاذ المرحوم صلاح البيطار الى القاهرة خلال مذاكرات اتفاق الوحدة الثقافية، اوعز الى الوفد السوري ان يطلع الحصري على مشروع الاتفاق ويأخذ رأيه فيه. والاستاذ اكرم الحوراني ارسل اليه يوم اعلان الجمهورية العربية المتحدة «شكر الوطن» برقياً[٣]. وجمال عبد الناصر قرأ بعض كتاباته فاعجب بها ايما اعجاب وأوفد اليه محمد حسنين هيكل ليطلب منه مؤلفاته الكاملة[٤]. ولم يتردد الرئيس الراحل في منحه جائزة الجمهورية العربية المتحدة التقديرية على كتابه الاخير **الاقليمية جذورها وبذورها**.

ولم يكن الاستاذ الحصري صديقاً لهذا الجيل من القوميين فقط، فقد كان وزيراً لفيصل الاول في شؤون التربية ابان الحكم الوطني المستقل القصير في سوريا ١٩١٨ ـ ١٩٢٠. ثم التحق بفيصل في العراق حيث تسنم بعض المناصب الرفيعة في وزارة المعارف فكان له تأثير كبير وعميق في تكوين وعي تربوي وقومي في العراق. واعتبره عبد الاله ونوري السعيد مشاركاً في احداث ايار/ مايو ١٩٤١ التي خلعت الاول وطردت الثاني ونشبت على اثرها الحرب العراقية ـ البريطانية. وبعد انكسار العراق عسكرياً وعودة الانكليز وحلفائهم ابعد الاستاذ الحصري واسقطت عنه جنسيته العراقية فاستقر بعد ذلك في بيروت ثم في القاهرة.

ويقول البرت حوراني عن ساطع الحصري «انه من اصل سوري، وعلى صلة قربى باسرة الاشراف في حلب ولكنه ربي في اسطنبول. . تلقى في حداثته التربية المعهودة لدى جيل (تركيا الفتاة) تلك التي كانت تستند الى افكار الوضعية الفرنسية والقومية الاوروبية. وقد شغل مناصب رفيعة في وزارة التربية العثمانية، قبل ان يحمله انهيار الامبراطورية كما حمل الكثيرين سواه الى اختيار احد جانبي ثقافته المعقدة، فالتحق بالحكومة العربية بدمشق. . . وضع سلسلة من الابحاث دارت خصوصاً حول النظرية القومية والدفاع عن القومية العربية، هذه الابحاث تمتّ بصلة وثيقة الى أدب الاربعينات والخمسينات. . . ولعل انتقاله من لغة الى لغة قد أخر في تبلور افكاره النهائي. . . التي يمكن النظر اليها كالتعبير النهائي لتلك الفكرة القومية التي برزت خلال الاعوام اللاحقة لعام ١٩٠٨ والتي سيطرت على الحياة السياسية في سوريا والعراق حتى ١٩٤٥». ويمضي البرت حوراني ليقول عن الحصري «نجد في كتاباته نظرية (نقية) للقومية، ادركت جميع افتراضاتها وقبلت بها وجابهت كل قضاياها ـ نظرية استمدها خلافاً لسواه من الكتاب، لا من الفكر الانكليزي والفرنسي فحسب، بل من جذورها في

---

(٢) شبلي العيسمي، **حول الوحدة العربية** (دمشق: مطابع ابن زيدون، ١٩٥٧)، ص ٤ ـ ٥.

(٣) ساطع الحصري، **الاقليمية: جذورها وبذورها** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣)، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧. تعرضت هذه العلاقة الى توتر فكري خلال ١٩٦١ ـ ١٩٦٣ وكتاب الحصري هذا مكرس في معظم صفحاته لهذا الخلاف.

(٤) سليم عبد الرزاق الخطاب، «القومية العربية فكراً وممارسة في تجربة ٢٣ تموز/ يوليو، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ في مصر،» (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية القانون والسياسة، ١٩٨٥)، ص ٢١٨.

الفلسفة الالمانية ايضاً. لقد قرأ (فيخته) كما لم يفعل، حسب علمنا، اي قومي عربي آخر»[٥].

ومهما يكن رأينا في استنتاجات حوراني فممّا لا شك فيه ان الحصري كان قد درس تجربة الوحدة الالمانية بعمق وتأثر الى حد كبير بآراء فيخته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤). فالتجزئة الالمانية وتأخر وحدة المانيا القومية تجعلان ظروفها شبيهة بظروف الامة العربية.. ومن هنا نستطيع القول بأن منطلق الحصري كان الامة العربية التي تشابهت ظروفها مع ظروف الامتين الالمانية والايطالية، وليس مع ظروف الامم الانكليزية والفرنسية والروسية. لقد انطلق الحصري من التجربة الذاتية للامة العربية وراجع تجارب الشعوب الاخرى لكي يعي من خلالها امكانية تحقيق الوحدة العربية. وبكلمة اخرى كان منطلق الحصري عربياً اطل من خلاله على التجارب المشابهة، ولم يكن بالتالي ـ كما يحسب البعض ـ متأثراً بالتجربة الالمانية اولاً ليطلّ من خلالها على النموذج العربي.

انما اعجاب ساطع الحصري وتقديره لفيخته فينبعان كذلك من تجربته الخاصة بالذات، وليس العكس. فالحصري آمن بشكل مطلق بوحدة الامة العربية، وبوجودها المستقل حتى عن وعي ابنائها، وبحتمية تحقيق وحدتها القومية. ولكن ما هو الطريق الذي آمن به ساطع الحصري لتحقيق هذه الامنية الغالية على نفسه؟

انه لم ينخرط في نشاط حزبي او عملي، بل كان يعتقد ان طريق تحقيق هذه الوحدة يكمن في اذكاء وعي ابناء الامة بحقيقة وجودهم، وان تحقيق ذلك يكون في التبشير الفكري والتربوي بالاساس.. وعندما تتعمق هذه المفاهيم وتتأصل في النفس العربية فإن طريق الوحدة يكون مفتوحاً امامها.. فهو يكتب «لأنني اعتقد بأن توحيد الثقافة من اهم العوامل التي تهيىء سائر انواع التوحيد، فأقول بلا تردد اضمنوا لي وحدة الثقافة، وانا اضمن لكم كل ما بقي من ضروب الوحدة...»[٦].

وفي مجال آخر يكتب الاستاذ الحصري «عندما نسعى الى نشر الفكرة القومية، وبث الايمان بالقومية العربية، يجب ان نتوسل بكل الوسائل ـ من تعريف، واقناع، وتلقين، وايحاء، وتحبيب، وتحميس ـ يجب ان نخاطب العقول والقلوب، يجب ان نهتم بجميع ضروب المعرفة والايمان». ويستمر في القول «فيجب ان نعمل وفق خطط متنوعة، خاصة بكل من.. تلاميذ المدارس الابتدائية، وتلاميذ المدارس الثانوية، طلاب الدراسات العالية، وسواء الناس، وطبقة المثقفين.. من الشبان والكهول ومن الصغار والراشدين..»[٧].

ان هذه الفقرات تجعل من الواضح ان الاستاذ الحصري كان اسير تجربته الخاصة. فقد

---

(٥) البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٦) ساطع الحصري، **آراء واحاديث في الوطنية والقومية**، سلسلة التراث القومي: الاعمال القومية لساطع الحصري، ١، طبعة خاصة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص٨١. وذلك نقلاً عن مقال نشر عام ١٩٣٩ وقد نشر الكتاب لأول مرة عام ١٩٤٤.

(٧) ساطع الحصري، **حول القومية العربية**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١)، ص ١٨.

كان تربوياً (وعلى مستوى رفيع) فاعتقد بأنه يكفي لتحقيق الوحدة العربية ان تتحقق وحدة الثقافة والتعليم. وكان الحصري، على ما يبدو لنا، مثالياً فكرياً، فاعتقد ان بث الايمان بالفكرة القومية العربية في النفوس ومقارعة خصومها بالحجج الفكرية (وكان متفوقاً في هذا المجال وله فيه مآثر جلّى) يكفي لترسيخ الايمان بفكرة الوحدة العربية وتحقيقها ايضاً.

وأرجو ان لا نظلم الاستاذ الحصري كثيراً اذا قلنا: لم يعطِ السياسة (من تنظيم وحركات وتفاعلات اجتماعية طبقية) والتطورات الاقتصادية والاجتماعية حقها في هذا الميدان. وهذا ما نعتبره احد النواقص الاساسية في فكر استاذنا الكبير، وهو من النواقص التي عرقلت، وما زالت، هدف تحقيق الوحدة العربية، ذلك الهدف الذي اخلص له الحصري ايما اخلاص، وعملت له اجيال من القوميين والمفكرين والشباب، ولا يزال بعيد المنال طالما ان سبل تحقيقه لا تزال غير واضحة في اذهان العاملين له مهما بلغت درجة اخلاصهم وتضحياتهم، ونحن هنا لا نتحدث عن المزايدين بهذا الهدف والمتلاعبين به ارضاء لشهوة حكم او امتطاء لموجة.

فممّا لا شك فيه ان الوحدة العربية ـ شأنها شأن غيرها من الافكار العظمى ـ لن تتحقق بالايمان الفكري فقط، بل يتوجب على هذا الايمان الفكري ان ينبثق من ادراك واستيعاب لصيرورة تاريخية ذات محتوى اجتماعي واقتصادي ـ فكري، وان تترجم نفسها الى حركة سياسية مناضلة تجد في الوحدة العربية هدفاً يحقق لها امانيها والمصالح الاجتماعية والفكرية لقطاعات واسعة من الجماهير والقوى الاجتماعية.

ان فهم الاستاذ الحصري لقضية الوحدة العربية على اسس فكرية وتربوية يجعلنا نلاحظ التقارب بين موقفه ومنطلقات فيخته الذي اعتقد ـ ومعه الاستاذ الحصري ـ ان (خطبه للامة الالمانية)[٨] كانت الرد على هزائم المانيا القومية وبدايات نهضتها القومية والوحدوية[٩]. ونختلف مع استاذنا الحصري في هذا الرأي. فإلى جانب خطب فيخته كانت هناك التطورات الاقتصادية ـ الاجتماعية، وكانت هناك ايضاً، وبالاساس، الحركات السياسية العديدة التي ناضلت من اجل انهاء التجزئة. ولقد اشرنا اعلاه الى هذه النقطة، وربما عدنا اليها في سياق البحث. ولكن يكفي هنا ان نقول، خلافاً للكثيرين، بأن ساطع الحصري رأى في فيخته صورته هو، وليس العكس.

ويبدو انه كان لنشأة الحصري وتربيته اثر كبير في تكوين افكاره. فقد اتقن العربية والتركية والفرنسية منذ صغره، وعاش بدايات شبابه في بلاد البلقان، التي كانت تغلي بالأفكار القومية، وفيها رأى بأم عينه كيف كانت شعوب البلقان على حد قول مجيد خدوري، «تتقاتل

(٨) ان خطب يوهان غوتلب فيخته كانت قد ظهرت خلال، ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨، وذلك اثر الهزيمة القومية المريعة التي لحقت ببروسيا في معركة (ينا). وقبل ذلك كان فيخته (عالمياً) وبعيداً عن الروح القومية. (وقد صدرت مؤخراً الترجمة العربية للخطب للاستاذ سامي الجندي).

(٩) ساطع الحصري: **ما هي القومية؟ ابحاث ودراسات على ضوء الاحداث والنظريات** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩)، ص ٥٩ ـ ٦٢، و **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، ط ٢ (القاهرة، ١٩٥٥)، ص ٣٥ ـ ٣٨.

فيما بينها حول قضايا قومية بضراوة أشد من قتالها مع الاتراك ، فاستخلص (الحصري) من ذلك أن فوارق اللغة والثقافة اعمق بين الامم من فوارق الدين »[10] . فلا عجب إذا تحول بعد هذه التجربة عن الفكرة العثمانية كرابطة لشعوب الامبراطورية الى الايمان بفكرة العروبة ، وعلى الاخص بعد سياسة التتريك التي انتهجتها جماعة الاتحاد والترقي بعد استلامها السلطة في الامبراطورية العثمانية عام ١٩٠٨ .

ولم يكن ساطع الحصري مفكراً قومياً فحسب، بل كان كاتباً موسوعياً، ان صح التعبير. فقد كتب الكثير من المؤلفات التربوية[11] وانجز سبعة مؤلفات مهمة اخرى في ميادين تاريخية واجتماعية وفلسفية[12].

ان جميع هذه الكتابات ليست بعيدة عن الروح القومية والتوجه القومي الذي كرس لهما الحصري حياته. فقد كان يؤمن بأن التعليم يجب ان يكون (من اجل الخدمة الاجتماعية والوطنية، وبهذا المعنى فإن المعارف والمناهج والنشاطات المدرسية جميعها يجب ان ترتبط بالمجتمع وتخدم حاجاته وقضاياه)[13]. وعلى الرغم من ذلك فليس بوسعنا ان نتطرق في هذا البحث الى آرائه التاريخية والفلسفية والتربوية، بل سنحصر البحث في بعض اتجاهات فكره القومي، القومي العربي فقط، الذي عبر عنه في مؤلفات تسعة ظهرت بين عامي ١٩٤٤ و ١٩٦٣ حسب الترتيب التالي :

١ ـ آراء واحاديث في الوطنية والقومية (١٩٤٤)

٢ ـ محاضرات في نشوء الفكرة القومية (١٩٥١)

٣ ـ آراء واحاديث في القومية العربية (١٩٥١)

---

(١٠) مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الافكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢)، ص ٢٠٨.

(١١) انظر مؤلفات ساطع الحصري التربوية: **نقد تقرير لجنة مونرو** (بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٣٢)؛ **آراء واحاديث في التربية والتعليم** (القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٤٤)؛ **تقرير عن حالة المعارف في سوريا واقتراحات لاصلاحها**، ٢ ج (دمشق: وزارة المعارف، مطبعة الجمهورية السورية، ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥)؛ **اصول تدريس اللغة العربية** (بيروت، ١٩٤٨)، و**حول الوحدة الثقافية العربية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩).

(١٢) انظر مؤلفات ساطع الحصري في غير مبادىء التربية والقومية: **يوم ميسلون والحركة القومية في سوريا** (بيروت، ١٩٤٧)؛ **صفحات من الماضي القريب** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨)؛ **آراء واحاديث في التاريخ والاجتماع** (القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٥١)؛ **آراء واحاديث في العلم والاخلاق والثقافة** (القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٥١)؛ **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، طبعة موسعة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣)؛ **آراء واحاديث في اللغة والادب** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٨)، و **البلاد العربية والدولة العثمانية**، محاضرات القيت على طلاب معهد الدراسات العربية العالية (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٧).

(١٣) نعيم عطية، «معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المئة سنة الاخيرة،» في: الجامعة الاميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة** (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٥٣٠.

٤ ـ العروبة بين دعاتها ومعارضيها (١٩٥١)

٥ ـ العروبة اولاً (١٩٥٥)

٦ ـ دفاع عن العروبة (١٩٥٦)

٧ ـ ما هي القومية؟ (١٩٥٩)

٨ ـ حول القومية العربية (١٩٦١)

٩ ـ الاقليمية، جذورها وبذورها (١٩٦٣)

وعلى حد وصف الياس مرقص، فالأستاذ «ساطع الحصري نموذج المفكر القومي. انه المفكر القومي الخالص ـ بلا تعديلات او اضافات (خارجية): العرب امة واحدة يجب اقامة دولة عربية واحدة، السبيل الى ذلك بث الايمان القومي وهدم النزعات المعارضة. البشر يتوزعون الى امم، وسعادة كل امة ان تعيش في دولتها القومية المتمايزة ـ وما تبقى فثانوي. المفكر القومي (الحصري) يؤيد عمل الثورة العربية في ١٩١٦، ووحدة العراق والاردن (وسوريا) بعد نكبة فلسطين، وعمل عبد العزيز سعود في توحيد جزيرة العرب، ومذكرة ناظم القدسي، وحزب البعث، وعبد الناصر. حتى انه لا يعارض الاشتراكية ولا الشيوعية شريطة ان تضع الوطن فوق كل اعتبار آخر (فوق كل اعتبار طبقي او اجتماعي، وان تتخلى عن الاممية). هدفه الوحيد: العروبة، القومية العربية، الوحدة العربية، نحو هذا الهدف، تتوجه وتتوتر حياته واعماله»[١٤].

والسؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الذي جعل فكر ساطع الحصري بالاهمية التي نالها، وبالدور الذي لعبه وما يزال؟ مما لا شك فيه انه انسان عميق في ثقافته، واسع في اطلاعاته، وشديد الاخلاص في آرائه[١٥]. وهذه السمات تبدو جلية واضحة لكل من يقرأ كتاباته او بعضها. ولكن ذلك لا يكفي ـ بحد ذاته ـ لمنحه الاهمية الاستثنائية التي نالها في مجال الفكر القومي العربي. وفي رأينا ان مآثره الفكرية الاساسية، اضافة لما سبق ذكره، تكمن في النقاط التالية:

انه من المفكرين القوميين العرب القلائل الذين لم يقصروا اهتمامهم بالامة العربية. فلقد وضع تعريفاً عاماً للامة، ونظرية عامة في القومية، ومن خلال ذلك صاغ نظريته في الامة العربية والقومية العربية، وبكلمة اخرى فإنه حاول تنظير المسألة القومية عالمياً ثم انتقل الى الخصوصية القومية العربية. وقد يقول بعض المتأثرين بعلم اجتماع المعرفة، ونحن منهم، بأن الحصري

---

(١٤) الياس مرقص، **نقد الفكر القومي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦)، ج ١: **ساطع الحصري**، ص ٩ ـ ١٠.

(١٥) في عام ١٩٤٥ كتب ساطع الحصري: «غير انني اقول بكل اخلاص: اذا قدر لي ان ادرك اليوم الذي ستتحقق فيه الوحدة العربية، ساعتبر نفسي اسعد الناس جميعاً. وسأنسى كل ما كابدته من مشاق وآلام.. وسأترك هذه الحياة راضياً مرتاحاً. كأنني لم اتعب ابداً، ولم اشعر بذرة من الالم». انظر: ساطع الحصري، **آراء واحاديث في القومية العربية**، سلسلة التراث القومي: الاعمال القومية لساطع الحصري، ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٧.

انطلق بالاساس من الواقع العربي العياني - في تلك الفترة - ومن خلال ذلك صاغ نظريته في القومية. وان تأكيده ان اللغة عامل اساسي في القومية كان مبعثه توفر هذا العامل بشكل قاطع لدى العرب. وان تأكيده الرائع والمهم ان وجود الامة لا يستلزم - آنياً - وجود دولتها، كان منطلقه ان تجزئة العرب واستعمار بعض اقطارهم وغياب دولتهم القومية لا تعني ابداً انعدام الوجود القومي للامة العربية.

ومهما كان الامر، اي سواء انطلق الحصري من الخاص الى العام ام العكس، فقد بذل جهداً كبيراً وفائقاً لمنح نظريته في القومية صفة الشمول والعمومية، وهذا امر لا يجوز انكاره او تجاهل اهميته في عالم المعرفة او عالم الايمان. فغالبية البشر تميل في حبّها للمعرفة الى الطابع الشمولي، والى الاحكام القاطعة واليقينية في تعزيز ايمانها وتبرير كفاحها.

لقد تطرق الحصري، على حد علمنا، لأغلب المسائل القومية: المانيا والبلقان (اليونان، بلغاريا، رومانيا، يوغسلافيا، البانيا)، الاتراك العثمانيون، مسألة الالزاس واللورين[١٦]، بلجيكا، سويسرا، الولايات المتحدة، امريكا اللاتينية[١٧]. واستعرض كذلك كافة النظريات القومية او في القومية: عامل نظرية وحدة الاصل، نظرية الدين، نظرية المشيئة او نظرية ارنست رينان الفرنسية[١٨]، النظرية الماركسية في القومية، والدين[١٩]... الخ.

وهو في هذه الكتابات كافة يؤكد ان العامل الاساسي في القومية هو اللغة (واحياناً التاريخ). ولذا فهو ينقد العوامل الاخرى التي شيدت عليها بعض النظريات اسسها في تعريف القومية: الاصل او العنصر، الدين، المشيئة او الارادة، وحدة الاقتصاد، وجود الدولة.. الخ. ثم يحاول ان يفسر لماذا توفرت وحدة الدولة في بعض الدول بدون وحدة اللغة (بلجيكا، سويسرا، يوغسلافيا) ووجد النقيض في بعضها الآخر: وحدة اللغة بدون وحدة الدولة (الولايات المتحدة الامريكية وانفصالها عن انكلترا، دول امريكا اللاتينية وانفصالها عن اسبانيا وعدم وحدتها فيما بينها).

ولقد انتقد د. سعدون حمادي شمولية النظرة الحصرية هذه. فالدكتور حمادي يعتقد انه ليس في الامكان سحب التجربة القومية في اوروبا على الوطن العربي. وفي معرض امتداح الاستاذ ميشيل عفلق وتقديم كتاب له، كتب د. حمادي «ان مفهوم القومية الموضح في هذا الكتاب (لميشيل عفلق)، وهو نقيض المفهوم القومي الاوروبي الذي يعتمد على المنطق المجرد، والذي يعتبر ان تطور القوميات يجري حسب قواعد مشتركة ثابتة تصح على جميع الامم، والذي يمثله الى حد ما الاستاذ ساطع الحصري...»[٢٠].

---

(١٦) الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، ص ٢٧ - ١٥٣.
(١٧) الحصري، ما هي القومية؟ ابحاث ودراسات على ضوء الاحداث والنظريات، ص ٩٣ - ١١٣.
(١٨) الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، ص ١١٩ - ١٤٨.
(١٩) الحصري، ما هي القومية؟ ابحاث ودراسات على ضوء الاحداث والنظريات، ص ١٤٩ - ٢٥١.
(٢٠) مقتبس من: الحصري، حول القومية العربية، ص ٨٦.

ولسنا هنا في مجال الخوض في هذا النقد الذي يستغربه الاستاذ الحصري ويبرىء نفسه مما نسبه اليه د. حمادي[٢١]، لا لعدم اهمية الموضوع بل لأننا نعتقد بأن المنظور الفكري للاستاذين عفلق وحمادي هو ابعد مما يبدو للوهلة الاولى في هذا النقد، ولأنه، من الناحية الاخرى لا يستهدف ـ في تصورنا ـ الرد على الحصري بالذات، بقدر ما يستهدف (انقاذ وتحرير) القومية العربية من (تهمة) التشابه مع القوميات الاوروبية بما تحتويه الاخيرة من نزعة (رأسمالية) في تكوينها ودوافعها، ومن تطلعات وممارسات (استعمارية) بعد تكونها، ومن مفاهيم (عنصرية واستعلائية وتعصبية) في ايديولوجياتها. ويخالجني شعور قوي بأن نقد د. حمادي ليس موجهاً للحصري، بقدر ما هو موجه للماركسية (الرسمية) في بلادنا اي (ماركسية) الاحزاب الشيوعية العربية ومعها (الماركسية الشائعة) في اوساط بعض المثقفين العرب.

ففي الاربعينات كتب سكرتير عام الحزب الشيوعي العراقي أن مندوبين من مختلف الاحزاب الشيوعية العربية اجتمعوا في خريف ١٩٣٥ «ودرسوا هذه القضية من جميع وجوهها فتبين للمجتمعين ان شعار الوحدة العربية غير عملي..» وكان من اسباب هذا الاستنتاج «.. ان ملوك العرب وامراءهم الحاليين ليسوا مستعدين للتنازل عن ملكهم لواحد منهم ولادماج اقطارهم في دولة واحدة كبيرة..» لذا ارتأى ممثلو المؤتمر الشيوعي العربي «ان الشعار العلمي (ممكن التطبيق ومناسب للظروف) هو شعار الاتحاد العربي»[٢٢]. وبعد فترة قصيرة من الوقت اضحى الشعار الاخير بدوره غير عملي «قد يفسر البعض موقفنا هذا بأننا نقف من الاتحاد العربي موقف المعارض، وهذا صحيح» وذلك «لأنه اتحاد بين ملوك وامراء العرب وليس للشعب شأن فيه..»[٢٣].

لقد كانت تكمن وراء مثل هذه المواقف خلفية فكرية معينة. فمنذ اواسط الاربعينات كان سكرتير عام الحزب الشيوعي قد حدد (تشخيصه) للقومية العربية بالشكل التالي «لقد بنى القوميون وحدتهم العربية على اسس (علمية) روزنبرغية، اي على العقيدة وعلى العنصرية، وشيدوا في مخيلتهم امبراطورية عربية واسعة الارجاء بعد ان نظفوها من العناصر اللاعربية في الفكر والدم.. وسلموا مفاتيحها الى هتلر وموسوليني..»[٢٤].

مثل هذه القناعة كانت تسود اوساط واسعة من المثقفين في تلك الفترة وتتحكم في سير

---

(٢١) يقول الاستاذ الحصري في معرض دفاعه انه لم ينفِ (وجود فروق بين مختلف القوميات) وان (احكامه العامة) لم تكن وليدة (تفكير منطقي مجرد). على انه يعود للتأكيد: «اني اعتقد ان لعالم الاجتماعيات قوانين عامة وعوامل الاساسية). كما ان للنزعات القومية ايضاً قوانين عامة، وعوامل اساسية..». ولعل الدكتور حمادي كان يقصد (بتهمة) المنطق المجرد هذه (القوانين العامة والعوامل الاساسية). انظر: المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٢٢) «الشيوعيون والاتحاد العربي،» في: الحزب الشيوعي العراقي، **وثائق الحزب الشيوعي العراقي: الاعمال الكاملة للرفيق فهد** (بغداد: مطبعة الشعب، [١٩٧٢]؛ بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٦)، ص ٣٣٧.

(٢٣) «موقفنا من الاتحاد،» في: المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٢٤) «الوحدة العربية والاتحاد العربي،» في: المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

رؤياهم السياسية. ففي اوائل سنة ١٩٣٣ حددت جماعة (الاهالي) في العراق المبادىء التي تسعى لتحقيقها بعنوان الشعبية، وكان نصيب الوحدة العربية من هذه المبادىء هو ما ورد في الفقرة (١) تحت عنوان السياسة الخارجية: «التقارب بين البلاد العربية وتقوية الصلات بين الهيئات الشعبية فيها وتوثيق اواصر الود مع جارات العراق والدول الاجنبية والتعامل معها على اسس المساواة»[٢٥]. وفي عام ١٩٣٥ ورد في احد منشورات (الشعبية) «ان تاريخ القومية ملطخ بالدماء مملوء بالفضائح والمظالم محشو بالاكاذيب.. وان القومية كانت ولا تزال من الاساليب التي تستغل الشعوب بواسطتها لفائدة الفئات الحاكمة وحدها»[٢٦]. ولقد صرح احد قادة هذا الاتجاه ان اسباب نفوره من القومية يعود لاطلاعه على اقتران مفهوم القومية الاوروبي بالبرجوازية و «زاد كرهي للقومية عندما بدأت ارى بأن مفهوم القومية عند العرب آنذاك مفهوم قبلي وذو طابع فاشي..»[٢٧].

إن ذلك لا يترك مجالاً للشك بأن المعادلة التي هيمنت على اذهان العديد من الماركسيين العرب وقادت ـ في تلك الفترة ـ خطهم السياسي كانت كما يلي: ان القومية في اوروبا وليدة السوق البرجوازية والمصلحة الرأسمالية، الفكرة القومية تطمس الصراع الاجتماعي لمصلحة الطبقات الغنية والمالكة، الفكرة القومية لا بد من ان تشوبها (ان لم تسيطر عليها) افكار عنصرية، القومية الاوروبية هي رديف الاستعمار والكراهية بين الشعوب. وينتج عن ذلك الجزء الثاني من المعادلة: بما ان القومية العربية هي وريثة (القوانين العامة والعوامل الاساسية) للقوميات الاوروبية، فهي اذن ستكون (ملطخة) بالصفات ذاتها، وبالتالي يتوجب التصدي لها، وعدم افساح المجال لبروزها.

الفكر القومي العربي البعثي كان يصوغ (هجومه المضاد) على جبهة اساسية: الفصل بين القومية العربية والقومية الاوروبية. فالقومية العربية ليست شبيهة ولا مسؤولة عن انحرافات القوميات الاوروبية. والقومية العربية، يؤكد البعث (انسانية، متحررة، ايجابية، اشتراكية، وليست، ولن تكون، عنصرية او استعمارية). وبهذا الصدد يهاجم الاستاذ ميشيل عفلق (المثقفين المشوهين) في بلادنا من الذين قرأوا تاريخ الغرب وحاولوا تطبيقه بشكل آلي على الامة العربية «لقد قرأوا في ثقافتهم ان القومية تؤدي الى اضطهاد البشرية والى الاستعمار، وانها تسخر لأصحاب رؤوس الاموال، وهذا كله في بلاد الغرب، وليس شيء منه في بلادنا، فخطؤهم انهم يتدخلون في امور بلادهم والتأثير في اتجاهها في حين يعيشون في غيرها، فهل يعقل ان تكون القومية العربية اليوم سبباً لطغيان العرب على غيرهم، ان العرب لا يطمحون الا لجمع شملهم وتوحيد اقطارهم ورفع نير الاجنبي عنهم» ويجيب بالنفي على تساؤل

---

(٢٥) كامل الجادرجي، **مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٠)، ص ٥١، والتشديد هنا من قبل الكاتب.

(٢٦) رسائل الاهالي: **مطالعات في الشعبية**، الرسالة ٣ (بغداد، ١٩٣٥)، ص ٦٩.

(٢٧) عامر حسن فياض، «جذور الفكر الاشتراكي في العراق، ١٩٢٠ ـ ١٩٣٤»، (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية القانون والسياسة، ١٩٧٨)، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

يطرحه «واذا سلكت بعض القوميات طريق التعصب والطغيان فهل من الضروري ان نسلك هذا الطريق؟ كلا..»[٢٨].

وفي مكان آخر يبرر الاستاذ عفلق عداء الاشتراكية في الغرب للقومية «التي حمت الرأسمالية»، ولكنه يؤكد ان الامر يختلف جذرياً في الوطن العربي «فضرورات النضال العربي توجب النظرة الاشتراكية..» ويؤكد ان «القوميون العرب هم الاشتراكيون...»[٢٩]. وفي مجال آخر، وبعد ان يهاجم النازية والفاشية لادعائهم بالتفوق العنصري في العالم، والطبقي داخل الامة، يمضي الاستاذ عفلق ليؤكد ان اشتراكية البعث ابعد ما تكون عن احتقار الامم الاخرى او استهداف الاستعمار[٣٠].

وعن علاقة القومية بالانسانية يكتب «ليس ثمة قومية وانسانية، بل قومية انسانية (وهي صحيحة) وقومية منحرفة مشوهة لأنها منفصلة عن الانسانية، وكل ما ظهر في تاريخ القوميات من تعصب واتجاه نحو الاغتصاب والاستعمار انما مرده الى انه سلم فيها بالبدء بانفصال القومية عن الانسانية»[٣١]. ولا ينفي الاستاذ عفلق وجود مفهومين (للقومية) احدهما (شائع) **ليس في اوروبا فقط بل وفي بلادنا**، ولا يتردد ان يصب عليه جام غضبه «.. ولنحذر دوماً ان تضيع الفكرة القومية وتلتبس مع المصالح الطبقية المجرمة حين يتغنى اصحاب هذه المصالح كذباً وبهتاناً بالمصلحة القومية.. ان مفهوم القومية الشائع سواء في بلادنا او في بلاد الغرب هو في معظمه مفهوم سلبي زائف تدخله المصالح الرجعية والاستغلالية». واذ يطالب الاستاذ عفلق (بتعرية) هذه القومية فذلك من اجل ابراز (القومية) الاخرى «هذه هي القومية: انها ليست غروراً او استيلاء وليست تعصب امة ضد الامم الاخرى..»[٣٢].

الاستاذ والمؤرخ الكبير عبد العزيز الدوري ينحو النحو نفسه حين يكتب في آخر كتبه «فإذا ظهرت القومية في الغرب تعبيراً عن فكر الطبقة الوسطى وطموحها، وكانت وراء تكوين الدول القومية والتوسع الاستعماري، فإن هذا لا يصدق بالضرورة على كل حركة قومية، وبخاصة الحركات القومية في آسيا وافريقيا، لاختلاف منطلقاتها وظروف نشأتها واهدافها»[٣٣].

وفي حقيقة الامر ان كتاب الدوري الاخير هو محاولة جادة وعميقة وجيدة لدراسة التكوين التاريخي للامة العربية عبر صيرورة تاريخية طويلة تمتد الى ما قبل الاسلام وتتعزز بظهور

---

(٢٨) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (دمشق: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٥٤ ـ ٥٥، نقلاً عن مقال: «التفكير المجرد،» (١٩٤٣).

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٣، نقلاً عن مقال: «معالم الاشتراكية العربية،» (١٩٤٦).

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٦، نقلاً عن مقال: «بين اشتراكيتنا والشيوعية والاشتراكية الوطنية،» (١٩٥٠).

(٣١) عفلق، **في سبيل البعث**، ط ١١ (١٩٧٦)، ص ٢٧٠، نقلاً عن مقال: «حصيلة مرحلة من النضال،» (١٩٥٦).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٥، نقلاً عن مقال: «نظرتنا للرأسمالية وللصراع الطبقي،» (١٩٥٦).

(٣٣) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للامة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٩.

الاسلام وتستمر الى ايامنا الراهنة. والدوري يرد ذلك ـ وان بشكل غير مباشر، وعلى الاغلب غير مقصود ـ على اطروحات ستالين التي هيمنت على الماركسية (الشائعة) في بلادنا والقائلة بأن القومية هي وليدة السوق الرأسمالية، «إن الامة ليست مفهوماً تاريخياً مجرداً، بل هي مفهوم تاريخي في عصر معين هو عصر الرأسمالية الناهضة. ان مجرى تصفية الانظمة الاقطاعية، ونمو الرأسمالية هو في الوقت ذاته مجرى يتألف خلاله الناس في امم»(٣٤).

وعندما يربط (القومي) ساطع الحصري نشوء القوميات بالقرن التاسع عشر يقترب كثيراً من (خصمه الماركسي) ستالين في شطحاته الفكرية البعيدة عن علم التاريخ وجوهر المادية التاريخية. في حين ان (القومي) عبد العزيز الدوري يجد له انصاراً في (ماركسية) الفيتناميين الذين يكتبون «ان افضل صفات امتنا على مدى ٤٠٠٠ سنة من التاريخ بعثت ثانية...»(٣٥)، بل لا (يتورعون) عن (تسفيه) نظرية ستالين عندما يكتبون «الواقع ان امتنا تكونت منذ زمن سحيق واصبحت دولة مستقلة حتى في ظل النظام الاقطاعي..»(٣٦).

ما هو موقف الاستاذ الحصري من مسألة التمييز بين القومية العربية والقوميات الاوروبية؟ ان ردّه يختلف نسبياً. ونسارع الى القول انه بدوره يبرىء القومية العربية من اي نزعة استيلائية، ويعتبرها قومية (مسالمة). ولكنه في الوقت ذاته يبرىء القوميات الاوروبية ايضاً مما الصق بها.

فمنذ عام ١٩٢٨ لم يعتبر الاستاذ الحصري الاصل او العنصر من مكونات القومية او الامة «يظن الناس عادة ان كل امة من الامم تنحدر من اصل واحد، ويزعمون ان جميع افراد الامة الواحدة يكونون بمثابة الاشقاء المنحدرين من صلب اب واحد..» ويهاجم الحصري هذا الاعتقاد ويكتب «غير ان هذا الظن لا يستند الى اساس صحيح، لأن جميع الابحاث العلمية المستمدة من حقائق التاريخ ومن مكتشفات علم الانسان ومكتسبات علم الاقوام ـ لا تترك مجالاً للشك في انه لا يوجد على وجه البسيطة امة تنحدر من اصل واحد فعلاً، ولا توجد على الارض امة خالصة الدم تماماً». ويمضي الاستاذ الحصري ليؤكد ان «جميع الامم التي نعرفها الآن قد تكونت من تداخل عشرات العروق والاجناس، في مختلف ادوار التاريخ، حتى ان الاجناس التي عاشت في القرون المتقدمة على ادوار التاريخ، كانت ايضاً متخالطة ومتداخلة جداً».

وبعد ان يمر الاستاذ الحصري بالعديد من الامم والاقوام والاجناس في مختلف ارجاء العالم يستنتج «ونستطيع ان نقول بكل جزم وتأكيد: ان وحدة الاصل والدم في الامم انما هي من الاوهام التي استولت على العقول والاذهان، من غير ان تستند الى دليل او برهان»(٣٧).

---

(٣٤) ستالين، **الماركسية والقضية القومية**، ترجمة رابطة الكتاب التقدميين (بيروت: دار النهضة الحديثة، [د. ت.])، ص ٢٤.

(٣٥) حسن فخر، مترجم، **سيرة حياة الرئيس هوشي منه**، تقرير وضعته اللجنة المكلفة بدرس تاريخ حزب العمال الفيتنامي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ١٠، والتشديد هنا من قبل الكاتب.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٧، والتشديد هنا من قبل الكاتب.

(٣٧) الحصري، **آراء واحاديث في الوطنية والقومية**، ص ١٧ ـ ٢٠، نقلاً عن محاضرة: «عوامل القومية،» والتي القيت في بغداد عام ١٩٢٨.

وفي محاضرة اخرى القيت في اواسط الثلاثينات يعود ساطع الحصري لنقد نظرية العرق ـ الاصل كعامل من عوامل الامة والقومية، فنجده يؤيد ماكس موللر الشهير بتدقيقاته اللغوية الواسعة، والقائل «ان العالم الانثولوجي الذي يبحث عن عرق آري، ودم آري، وعيون آرية وشعر آري . . يرتكب هرطقة . . وسخافة . . ». ويؤيد الحصري ما ذهب اليه جان فينو في حكمه القاطع «ان نظرية الاجناس ستشغل مكاناً هاماً في اضاليل الفكر البشري». بل يؤكد الحصري «ان خصال الاقوام وسجاياها تتغير بتغير اطوارها التاريخية». وبعد رحلة فكرية ممتعة يمزّق فيها الحصري اوهام العنصرية يستنتج : «وخلاصة القول: ان ارجاع الفروق التي تشاهد بين سجايا الاقوام الى اختلاف اجناسها وعروقها، والقول بأن الاجناس البشرية يمتاز بعضها عن بعض بأوصاف فطرية وراثية، مما لا يقره العلم الحديث بوجه من الوجوه»(٣٨).

وقد عاد ساطع الحصري عام ١٩٥٦ ليؤكد انه «ما من امة وليدة بيئة طبيعية واحدة». وكرر هجومه على نظرية العرق والاصل، حين كتب ان «اللغات قد تنتقل من امة الى امة من غير ان يكون بينهما علائق نسلية»، و«الامم التي اعتدنا ان نسميها آرية لا يشبه بعضها بعضاً من حيث الاوصاف. .»(٣٩)، وذلك في معرض رده على فكر انطون سعادة مؤسس الحزب السوري القومي.

ان هذه الافكار تبدو بشكل واضح ابعد ما تكون عن (الروزنبرغية) و(الفاشية) و(طهارة الدم). ومهما كان الامر فإنه مما لا شك فيه انها من بعض افضل كتابات الحصري. فهو يحرر القومية العربية ليس فقط من نظرات تعصبية وممقوتة واستعلائية، وانما يحررها ايضاً من (نظريات) فارغة لا تقوم على اسس علمية من المعرفة الانسانية. وهو كذلك يشيد صرحاً للقومية العربية لا يقوم على اسس علمية فقط، بل انسانية وحضارية أيضاً لا تدع مجالاً للبغضاء والتعصب. وهو لا يرفع الامة الى مرتبة الاقنوم المقدس، بل يعتبرها وحدة حضارية قابلة للتعددية، ويشبّهها بنهر كبير تتعدد جداوله الصغيرة، ولا يجعل من القومية العربية اسرة واحدة ذات اصول ترجع الى اب واحد وتقوم في مواجهة عدائية مع الاسر (الامم) الاخرى، بل وحدة حضارية تتفاعل في داخلها تيارات عدة، وحدة حضارية قابلة للتفاعل الانساني مع الامم الاخرى والحضارات الاخرى بلا تعصب ولا انغلاق ولا كراهية.

ولكن يجدر بنا هنا ان نلاحظ ان الحصري اذ يلغي مفهوم العنصر والاصل، فهو لا ينفيه عن الامة العربية بشكل خاص، وانما عن سائر الامم بشكل عام. وهذا من شأنه ان يعيدنا الى النقطة التي اسلفنا ذكرها وهي ان الحصري لا يكتفي بتبرئة القومية العربية من العنصرية والرأسمالية والاستعمار، بل يبرىء ايضاً (سائر) القوميات الاخرى. فساطع الحصري يكتب: «انا اسلم بأن (القومية العربية) ليست ـ ولن تكون ـ استعلائية واستيلائية بل انها (قومية مسالمة)، تعرف ما لها وما عليها من حقوق وواجبات تجاه سائر القوميات. ولكني لا اسلم بأن القوميات التي ظهرت في اوروبا في القرن التاسع عشر كانت استعلائية واستيلائية ولا ارى من الحق والصواب ان نربط خفايا الاستعمار والاستعباد بظهور

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣، نقلاً عن محاضرة: «الايمان القومي».

(٣٩) ساطع الحصري، دفاع عن العروبة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦).

القوميات المذكورة. لأن من الحقائق التي لا يمكن ولا يجوز تجاهلها: ان استعمار الاوروبيين لمختلف قارات العالم - واستعبادهم لشعوبها المستضعفة - كان قد بدأ واستشرى قبل القرن التاسع عشر بكثير. وأحداث (الاستعمار الاوروبي) ومظالم المستعمرين الاوروبيين وتعسفاتهم الفظيعة كانت قد سبقت كثيراً.. الحركات القومية التي يتكلمون عنها»

ومما يجب أن لا يغرب عن البال: ان اعمال «اصطياد الزنوج من القارة الأفريقية ونقلهم الى البلاد الاميركية، لتسخيرهم هناك للقيام بأشق الخدمات تحت ضربات السياط.. ومعاملتهم معاملة الحيوانات.. كانت قد أصبحت من الأمور المألوفة قبل القرن التاسع عشر بعدة قرون»(٤٠).

ان النصوص المذكورة اعلاه تثير على الاقل مسألتين، في حاجة الى نقاش، المسألة الاولى هي: الى اي مدى ترتبط القومية والامة والحركة القومية، (بالفكرة القومية) التي برزت في القرن التاسع عشر؟ والمسألة الثانية التي تثيرها آراء الاستاذ ساطع الحصري هي حول ارتباط القومية الاوروبية بالاستعمار والتطلع اليه او ممارسته فعلياً.

فمن الواضح ان الاستاذ الحصري لا يعترف (بالحركة القومية) ولا بتكوّن الدول القومية اذا لم يرتبط ذلك (بالفكرة القومية) التي اطلت برأسها في بدايات القرن التاسع عشر. ولذا فإنه في محاولته فصل الاستعمار عن القومية اخذ بالحجة القائلة بأن الاستعمار بدأ قبل القرن التاسع عشر، في حين ان (القومية) بدأت في هذا القرن. وقد استنتج الحصري من ذلك عدم مسؤولية القومية عن الاستعمار الذي دانه وهاجمه وبرأ العروبة منه. ونحن نشاطره هذا الفصل، ونؤمن معه بأن العروبة لا يمكن (لا يجب) ان تكون عنصرية او استيلائية او استعمارية، ولكن ليس من منطلقاته نفسها، وانما من منطلق فكري اكثر تعقيداً واقل تبسيطاً للامور، ومن مفاهيم (تدعو الى ممارسات) قد تجعلنا والغير بحاجة ماسة الى مراجعة العديد من المفاهيم، وخاصة عن بعض المصطلحات ومدلولاتها السياسية والفكرية والعملية.

ولا نعتقد بأننا نظلم الحصري عندما نشخّص عدم اعترافه بالقومية قبل القرن التاسع عشر. فهو يكرر مثل هذا المفهوم مرات عديدة وفي العديد من بحوثه، ونكتفي هنا بمصدر آخر. فقد كتب الحصري «فيحق لنا ان نكرر القول بدون تردد ان الانقلابات الخطيرة التي شرحتها آنفاً حدثت من جراء نشوء الفكرة القومية وتغلغلها في النفوس وتخمرها تخمراً طويلاً. بعد أن تأكدنا من هذه الحقيقة، يجدر بنا ان نتساءل: لماذا لم تنشأ هذه القومية الا في القرن التاسع عشر؟ لماذا لم يسيطر هذا المبدأ على السياسة الدولية قبل القرن المذكور؟»(٤١).

ان القرن التاسع عشر وما بعده قد شهدا انجاز الوحدة القومية لايطاليا والمانيا وتفسخ الامبراطوريتين (اللاقوميتين) النمساوية والعثمانية، وشهدا ايضاً انفصال بلجيكا عن هولندا،

---

(٤٠) الحصري، حول القومية العربية، ص ٩٠، والتشديد هنا من قبل الكاتب.

(٤١) ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، ط ٢ (القاهرة، ١٩٥٥)، ص ١٢، وقد القيت المحاضرات في القاهرة عام ١٩٤٨.

والمجر عن النمسا، والنرويج عن السويد، وفنلندا عن روسيا، وايرلندا عن انكلترا، كما شهد استقلال اليونان وبلغاريا ورومانيا والبانيا، والتكوّن القومي في يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، وعودة القومية البولونية (الى الحياة).

ومما لا شك فيه ان القرن التاسع عشر هو العصر الذهبي (للقومية) في اوروبا، وان القرن العشرين هو العصر الذهبي للقومية في العالم الثالث. ولكن ذلك لا يعني، ولا للحظة واحدة، ان القومية لم تنبثق قبل القرن التاسع عشر او القرن العشرين، وبفترة طويلة، كما تصور استاذنا الحصري. فنقطة الضعف الاولى في مجمل فكر الحصري هي عدم تركيزه على عملية الصيرورة التاريخية والتكوّن التاريخي اللذين مرّت بهما الامم وحقّقت من خلالهما، وعبر فترات طويلة تكوّنها القومي. فالامة العربية مثلاً تكوّنت عبر تاريخ طويل. وعدم انجاز وحدتها القومية حالياً لا يعني عدم تكوّنها كأمة. وهذا ما ابرزه الاستاذ الحصري نفسه بشكل رائع حين ميّز بين الامة والدولة، ولم يجعل الثانية شرطاً لوجود الاولى. ولكن فاته ان يشرح ويهتم بالتطور التاريخي (لا الفكري وحده) الطويل الذي كوّن الامة العربية وغيرها من الامم، والذي يسبق بمراحل قصة القرن التاسع عشر او القرن العشرين. فذلك التطوّر هو اهم - برأينا - من انبثاق الفكرة القومية او الدعوة القومية.

والنقطة الثانية (ليست مفصولة عن الاولى) التي تثير الاستغراب في منطق الاستاذ الحصري هي كيف يفسر اذن قيام الامم والدول القومية التالية: فرنسا، انكلترا، روسيا، هولندا، اسبانيا، البرتغال، وكلها قامت قبل القرن التاسع عشر، اي قبل ظهور (القومية) حسب التعريف الحصري لها؟ الا يعتبر ان هذه الامم قد كوّنت وحدتها وقوميتها لمجرد ان ذلك لم يتحقق تحت راية (الفكرة القومية) وليدة القرن التاسع عشر؟ الا يجعل ذلك مفهوم الاستاذ الحصري للقومية معزولاً عن الوقائع الحية والتاريخ العياني الملموس للشعوب الاوروبية ولو لبعضها على الاقل؟

ولكي اوضح الصورة التي بذهني للقارىء او المستمع فإنني اقترح التمييز بين اربعة مستويات او مفاهيم في المسألة القومية: التكوّن التاريخي للامة، وهو يعتمد على عوامل تاريخية ولغوية وحضارية وتفاعلات اقتصادية واجتماعية. اما الوعي القومي فهو الشعور الذي يمتلك ابناء الامة ومفكريها بالانتماء الى هذه الامة او تلك، اما الحركة القومية فهي في الاساس حركة سياسية تستهدف استقلال الامة او وحدتها أو كليهما. وهذه الحركة تكون على الاغلب ذات مضمون اجتماعي، وهذا المضمون لا يمكن حصره في البرجوازية والسوق الرأسمالية كما فعل ماركس - محقاً - بصدد اوروبا الغربية. فهو قد يكون ذا مضمون كنسي او ملكي استبدادي او برجوازي او شعبي جماهيري. واخيراً هناك الفكرة القومية، او الافكار القومية التي يمكن بشكل عام تقسيمها الى نوعين متمايزين: الاول هو الفكرة الداعية الى مجرد الاستقلال او الوحدة، والنوع الثاني هو تلك الافكار التي تقرّر ان وحدة الامة وتماسكها هما الاساس، وتنكر بالتالي الصراعات الاجتماعية والطبقية داخل الامة، او التي تشيد نظريتها (القومية) على اسس العنصرية

والاصل والدم، او التي تبرر الاستعمار والاستيلاء على اراضي الشعوب الاخرى بحجة المصلحة (القومية)[٤٢].

وبدون مثل هذا التمييز والقبول بالتنوع الشديد تختلط الافكار وتضطرب الرؤية بشكل كبير. فالقومي التقدمي الاشتراكي يكافح مثلا من اجل وحدة امته اذا كانت مجزأة، وفي سبيل استقلالها اذا كان مستلباً او ناقصاً. ولكنه لا يتجاهل الصراعات الاجتماعية والطبقية داخل الامة، وتدفعه (قوميته) الى الانحياز الى الطبقات الاجتماعية المسحوقة، الى الطبقات الشعبية باعتبارها الممثل الشرعي للامة. وهو يحاول ان يشيد قضية الكفاح القومي على تلك الاسس، وفي اغلب الاحيان يفترض فيه ان يشيد نظرته القومية على اسس حضارية وغير عنصرية. ومثلما يكره الاستعمار الذي تفرضه على امته (امم) اخرى فإنه يرفض لأمته ان تنزلق في دروب الاستعمار والاستعلاء والسيطرة. وبهذا الصدد لا نجد ما يجعله (مشتركاً) مع القومي الأخر المتعصب لأمته الذي يبرّر استعمارها للغير ويرفض قبول وجود تناقضات طبقية داخلها[٤٣].

وبهذا الفهم فإننا نستطيع ـ بكل ثقة ـ ان نقول ان الامم الانكليزية والروسية والفرنسية والاسبانية والبرتغالية كانت لها ايضاً حركتها القومية وسبقت غيرها من الامم في تحقيق وحدتها القومية. ولا يجوز منطقياً ان نحجب عنها صفة القومية لمجرد انها لم تسع الى تحقيق ذلك تحت راية افكار قومية كتلك التي دعا اليها فيخته ومازيني وغيرهما. مثال آخر: في عصرنا الحديث انتزعت فيتنام استقلالها ثم حققت وحدتها الشاملة بعد حرب ضروس تحت راية الماركسية ـ اللينينية. فهل يجوز ان نلغي عن النضال الفيتنامي صفته القومية لمجرد انه كانت تحت راية فكرية غير (القومية) المعروفة. باعتقادنا ان النضال الفيتنامي كان قومياً بالاساس: ضد الاستعمار الاجنبي (ياباني ثم فرنسي ثم امريكي) ومن اجل توحيد شطري فيتنام التي جزئت بعد عام ١٩٥٤. وانه كان نضالاً ماركسياً ـ لينينياً ايضاً. ولكن يبقى ان نقول انها غير ماركسية ولينينية الباحثين عن اي حجة للتهرب من مستلزمات النضال الوحدوي العربي وآفاقه.

ولنأخذ مثالاً عن امتنا العربية هذه المرة. في الوقت الراهن تستجيب الامة العربية (المجزأة) الى مقولة الحصري، ولكن جزئياً فقط. فهي تعمل لتحقيق وحدتها القومية بعد ان انتشرت الافكار القومية بعد القرن التاسع عشر (في اوروبا) والقرن العشرين (في آسيا وافريقيا). ولكننا نقول جزئياً لأن هناك عدة افكار قومية تمثل عدة فئات اجتماعية تتصدى كل منها لرفع راية الوحدة العربية، او حتى لاحتكارها.

---

(٤٢) في الحقيقة اننا شخصياً لا نعتبر هذه الافكار قومية، بل نفضل تسميتها باليمينية او الشوفينية او العنصرية او الاستعمارية. ولكن ليس بوسعنا ان نتجاهل ان منحانا هذا لا يزال غير شائع، وان الكثير من المفكرين يسمون مثل هذه التيارات (بالقومية).

(٤٣) استاذنا الحصري ينتمي الى هذا النوع من القوميين. فلقد ظهر رأينا تفنيده الرائع للعنصرية ومزاعمها. واضافة لذلك فهو يكتب: «انا لا اخالف من يدعو الى الاشتراكية، حتى انني لا اعارض من يقول بالشيوعية، غير انني اطلب من هؤلاء الا يمزجوا دعوتهم هذه بالفكرة الامية والا يجعلوا حركتهم معادية للنزعة الوطنية..». انظر: الحصري، آراء واحاديث في الوطنية والقومية، ص ٥٦.

واستاذنا الحصري لم يفند الاتجاهات الاقليمية والقومية السورية والكتائبية والفرعونية فحسب بل فند ايضاً بعض الاتجاهات التي تدعي وصلاً بالقومية العربية.

ولكن يجب ان لا ننسى ان الامة العربية حققت عبر تاريخها وحدتها القومية بشكل لا يتطابق ومقولة الاستاذ الحصري بأن القومية وليدة القرن التاسع عشر. فالخريطة المشهورة للاستاذ الحصري[٤٤] تشير الى ان الامة العربية (الجزيرة العربية، العراق، سوريا، مصر، ليبيا، تونس، الجزائر، مراكش) توحدت بشكل كامل منذ حوالى عام ٦٦٠م، ولغاية حوالى عام ٨٠٠ م (الراشدون، الامويون، العباسيون). ولغاية عام ٨٥٠ م لم ينفصل عنها سوى الجزائر ومراكش. ومنذ حوالى عام ٩٢٥م ولغاية عام ١٠٢٥م امتد حكم الفاطميين ليشمل كل المغرب العربي (شمال افريقيا) ثم مصر وسوريا. وبعد مرور الاستاذ الحصري بسائر العهود العربية التي شملت رقعتها اكثر بكثير من الاقطار الحالية فإنه، وبكل حق، يستنتج «ان العالم العربي لم ينقسم في اي عهد من عهود تاريخه الطويل بقدر ما انقسم منذ ثلث قرن. . .»[٤٥].

نتفق في ذلك كلياً مع الاستاذ الحصري. ولكن يبقى على استاذنا ان يجيب عن السؤال المشروع: لماذا اختلف التاريخ العربي الفعلي مع نظريته في القومية بالذات؟ اذ من الواضح ان الامة العربية اتحدت ولفترات طويلة من دون (فكرة القومية)، ولكن بأحاسيس ومشاعر قومية وبمخاوف قومية من الخطر التتري والصليبي في المشرق والاسباني في المغرب. وقد تحقق ذلك بدون (فكرة القومية) التي اماط عنها اللثام القرن التاسع عشر. وربما بوسعنا ان نستعين بالتعبير المتوازن لالبرت حوراني «الاعتقاد ان الناطقين بالضاد يشكلون امة، وان هذه الامة يجب ان تكون مستقلة متحدة، لم يتضح ويكتسب قوة سياسية الا في القرن الحالي. ولكننا نجد اذا ما توغلنا بعيداً في الماضي ان العرب كانوا دوماً يحسون احساساً فريداً ويعتزون اعتزازاً خاصاً بلغتهم. وانه كان لهم قبل الاسلام (وبعده) احساس (عرقي)، اي نوع من الشعور بأن هناك، وراء منازعات القبائل والعائلات، وحدة تضم جميع الناطقين بالضاد. .»[٤٦].

والسؤال الثاني الذي يطرح ذاته هو: لماذا لم يتحد الوطن العربي بل تجزأ كما (لم ينقسم في اي عهد من عهود تاريخه الطويل) بعد اكثر من قرن على بزوغ الفكرة القومية في اوروبا وثلاثة ارباع القرن في الوطن العربي؟

ولنعد الى الامثلة الاوروبية مرة اخرى. ان منظور الاستاذ الحصري لا يستطيع لوحده ان يفسر وحدة الشعوب والامم التي اقامت دولها القومية قبل القرن التاسع عشر.

وحدة روسيا القومية تكونت عبر صيرورة تاريخية وحول محور موسكو وبدور بارز من ملوكها: بطرس الاكبر، كاترين الثانية، ايفان الرهيب[٤٧]. (الطغاة والمستبدون اذا شئتم). ولم

---

(٤٤) ساطع الحصري، **العروبة بين دعاتها ومعارضيها** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٢)، ملحق.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٤٦) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٣١١.

(٤٧) S. P. Turin, *From Peter the Great to Lenin* (London, 1935).

يكن الحافز هو توسيع السوق القومية لتشجيع نمو الرأسمالية. فالاخيرة لم تنمُ في روسيا الا في الاواخر القصوى للقرن التاسع عشر وبدايات العشرين[٤٨]. وعوامل الوحدة القومية للامة الروسية كانت على الاغلب الشعور والاحساس القومي بالخطر الاجنبي المتجسد في هجمات المغول من الشرق والقبائل الجرمانية من الغرب، وكذلك التهديد البولوني والسويدي والعثماني التركي.

واستاذنا الحصري لا يحدثنا ايضاً عن القومية الانكليزية ووحدتها في دولة. وفي حدود علمي لم أجد اشارة له الى كرومويل وثورات القرن السادس عشر، على الرغم من دورها الكبير في الصيرورة القومية وانهاء التجزئة والامارات الاقطاعية[٤٩]، بل ان الاستاذ الحصري ينفي كون الثورة الفرنسية (١٧٨٩) قومية، ويعتبر انها (عمل داخلي). وهذه هفوة فكرية وتاريخية كبيرة تشكل تجاهلاً للجانب الآخر من الثورة الفرنسية: انها انجزت نهائياً الوحدة المركزية للامة الفرنسية، وبذلك لعبت دوراً قومياً حاسماً في الصيرورة القومية للامة الفرنسية[٥٠].

ان عملية الوحدة القومية الفرنسية مرت بتطور تاريخي وسياسي طويل لعب فيه لويس الرابع عشر (المستبد وصاحب نظرية الحق الالهي المعيقة لقومية الحصري) والكنيسة الكاثوليكية وريشليو دوراً بارزاً. لقد كان هؤلاء (قوميين) ايضاً، ولكن بالمعنى السياسي والفعلي والعياني، وليس بمعنى المملكة الفكرية التي شادها الاستاذ الحصري وجعل بدايتها في القرن التاسع عشر.

بكلمة موجزة، ارجو ان لا أكون مغالياً اذا قلت ان هذا المنظور بالذات للاستاذ الحصري في ربط القومية (بالفكرة القومية) وربط الاخيرة بالقرن التاسع عشر لا يهيىء لنا خلفية مناسبة لاستيعاب التكون القومي للامم قبل ذلك التاريخ، وحتى بعده. نقول ذلك بدون ان ننتقص من اسهام الاستاذ الحصري الفكري الواسع في اطلاعنا وتنويرنا بتطور الفكرة القومية وحركتها.

ولا بد هنا من كلمة ولو موجزة عن القومية والاستعمار. فلقد ناضلت الامم الاوروبية من اجل استقلالها ووحدتها القومية، وكان هذا نضالاً مشروعاً وتقدمياً وايجابياً بغض النظر عن الفئة الاجتماعية التي مارسته (البرجوازية الثورية الديمقراطية، استبدادية بسمارك واليونكرز الالمان). نضال مبرر ومشروع لا من وجهة نظري فحسب، بل بحسب رأي ماركس ايضاً[٥١]. وهذا يلغي

---

(٤٨) كارل ماركس وفردريك انجلز، حول روسيا، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥).

(٤٩) Eric William Ives, *The English Revolution, 1600-1660* (London: Edward Arnold, 1975).

(٥٠) Albert Soboul, *A Short History of the French Revolution, 1787-1799*, 2 vols. (London: New Left Books, 1974).

(٥١) خلال ثورة ١٨٤٨ القومية الديمقراطية في المانيا المجزأة صاغ ماركس وانجلز مهام الحزب البروليتاري الالماني، وكان منها: «على العمال ان يناضلوا لا من أجل المانيا الموحدة وغير القابلة للتجزئة وحسب، ولكن من أجل اكثر الاشكال المركزية تصميماً للسلطة في يد الدولة داخل الجمهورية الالمانية». انظر: Karl Marx and Friedrich Engels, «Address of the Central Committee to the Communist League,» in: *Selected Works*, vol. 1 (Moscow, 1962), p. 115.

اي تعريض (ماركسي) بالنضال الوحدوي العربي السابق واللاحق بحجة انه ليس نضالاً (ديمقراطياً) بما فيه الكفاية[٥٢]. اللهم الا اذا كان بعض (الماركسيين) العرب يرفضون مواقف ماركس ذاته، ولا نعتقد ان هذه هي الحالة، انهم ببساطة لم يطلعوا عليها بما فيه الكفاية.

خلال هذا النضال وبعده، اي بعد تحقيق الدول القومية لشعوب اوروبا، بدأت الظاهرة الاستعمارية الدامية والاستغلالية البشعة. وبسبب وآخر ارتبطت الظاهرة الاستعمارية بفكرة القومية وبدت وكأنها مكمل لها[٥٣]. وهنا تكف هذه الاخيرة عن ان تكون مشروعة ومبررة. بل ان **النضال القومي** ضدها ولتصفيتها، **النضال القومي** لشعوب العالم الثالث، لشعوب آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية، هو وحده المبرر والمشروع والايجابي.

لقد رأينا موقف الفكر البعثي من هذا (الترابط): نفي علاقة القومية العربية بالقوميات الاوروبية وتأكيد انسانية ولا توسعية الاولى. وبصدد هذه المسألة قدم فلاديمير لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤)، اسهاماً جيداً ومتوازناً حين ميز بشكل واضح بين القومية الظالمة التي كفت عن الشرعية وتحولت الى الاستعمار والفتح والغزو، والقوميات المضطهدة (بفتح الهاء) والمظلومة التي ما زالت تناضل ضد الحكم الاجنبي والاستعماري من اجل الاستقلال الوطني والوحدة القومية. واعتبر نضال القوميات الاخيرة مشروعاً وتقدمياً ويتوجب دعمه بغض النظر عن القوى الاجتماعية القائدة له[٥٤].

---

(٥٢) خلال الحرب البروسية - الفرنسية التي نشبت في ١٨٧٠ وانتهت بانتصار بسمارك ووحدة المانيا، نجد في الرسائل المتبادلة بين ماركس وانجلز العبارات التالية: «ان المانيا تلعب في الحرب وجودها القومي» و «ان بسمارك يحقق جزءاً من عملنا» و «ان جلادي ثورة ١٨٤٨ ينفذون وصيتها». انظر: الياس مرقص، **الماركسية والمسألة القومية**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ٨٠، اذ يقول: «ماركس وانجلز أيدا الوحدة الالمانية تأييداً لا يتصوره ولا يعرفه احد من ماركسيي البلاد العربية».

(٥٣) ان ماركسياً شديد التعاطف مع النضال القومي والوحدوي العربي يكتب: «ان القومية (nationalisme) كنظرية ومذهب وعقيدة تقول بوحدة مصالح الامة، وهذا يتضمن انكار صراع الطبقات داخل الامة، وان تسعة اعشار الحركات القومية - على الاقل - قد نزعت منذ البدء الى معارضة مصالح وحقوق الامم الاخرى...». وبالرغم من ذلك، فقد تضمنت القومية جوهراً ايجابياً هو الطموح الى الاستقلال القومي والوحدة القومية، والنزوع الى تكوين الدولة القومية كمطلب ضروري من مطالب التقدم التاريخي... وينتهي هذا الدور الاول بالنسبة لبلدان اوروبا الغربية في سنة ١٨٧٠... (القومية) استنفذت اغراضها الايجابية الاساسية وتحولت جوهرياً وكلياً الى قومية رجعية يمينية، توسعية واستعمارية. المذهب القومي، لواء البورجوازية الرجعية (في اوروبا) في سعيها لكبت النضال العمالي الصاعد، يعلن (وحدة مصالح الامة) الموضوعة فوق الطبقات، ويسعى الى تجنيد الشعب ضد الامم، ومن اجل توسيع الفتح الاستعماري في العالم. انظر: مرقص، **نقد الفكر القومي**، ص ٣٧٦، والتشديد هنا من قبل الكاتب.

(٥٤) فلاديمير لينين: **حركة شعوب الشرق الوطنية التحريرية** (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٩)، و **ملاحظات انتقادية حول المسألة الوطنية: حق الامم في تقرير مصيرها** (موسكو: دار الطبع والنشر باللغات الاجنبية، [د. ت.]).

وعلى الرغم من تقديرنا لاسهام لينين الفكري وآثاره العملية والتي تجعله يتجاوز الكثير من اخطاء وممارسات بعض (الماركسيين) في بلادنا، بل ويضعها على محك قاتل، فإن هناك تساؤلاً يلح على ذهننا: لماذا الاصرار على تسمية (القومية الظالمة) بالقومية، وان اضفنا اليها نعت الظالمة؟ لماذا لا نسميها باسمها الصحيح والعلمي والدقيق: التعصب الشوفيني، العنصرية، الاستعمار، الغزو، الصهيونية.. الخ. ولا ادري كيف يكون في وسعنا ان نطلق صفة القومية على ثوار الجزائر ومنظمة الجيش السري في الوقت نفسه؟ وهل تصح المساواة في الصفة بين المقاومة الفلسطينية او المقاومة اللبنانية في الجنوب البطل والحركة الصهيونية، او بين هتلر والنازية من جهة وحركات المقاومة والانصار في الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا وفرنسا من جهة ثانية؟ الى آخر الامثلة الواضحة والصارخة.

اعتقد ان مقولة الامة الظالمة وتمييزها عن الامة المظلومة (لينين)، ومقولة التمييز بين القومية في اوروبا والقومية العربية (البعث)، ومقولة مرحلتي القومية في دورها الايجابي وتمييزها عن دورها السلبي (الياس مرقص)، هي جميعاً مقولات ايجابية وجيدة تسهم في ازالة الغشاوة والخلط الغريب الذي انزلق اليه بعض الناس.

ولكني اعتقد - وبتواضع - ان من الافضل تجاوز ذلك الى الغاء تسمية القومية الظاهرة (الظالمة) او (الاوروبية) او (السلبية في مرحلتها الثانية)، والاكتفاء باطلاق نعت الاستعمار والعنصرية والاستعلائية عليها، بحيث نضع الامور في نصابها الصحيح، ولا يعود من الممكن تكرار مثل هذا الخلط العشوائي. ان هذا يتضمن دعوة للمفكرين العرب القوميين والتقدميين والوحدويين لفتح حوار جاد حول هذه النقاط، واعادة تعريف المصطلحات الفكرية ومدلولاتها عسى ان يتضح ان شقة الخلاف اضيق مما نتصور، او على الاقل، ان نبني الخلافات على اسس واضحة، وليس على مجرد خلط لغوي عشوائي.

وبصدد هذه النقطة الاخيرة بالذات نجد دعماً لما ذهبنا اليه لدى الاستاذ الحصري - وغيره. فالحصري يشير الى كتاب بالفرنسية لجاك بلونكار داساك عنوانه (مذاهب الناسيوناليزم). وعندما تصفحه الحصري علم (على الفور) ان ابحاثه لا تمت بصلة الى (المذاهب القومية)، وذلك لأنه يستعرض مذاهب وآراء كل من موريس باريس وشارل موراس وبيتان (فرنسا)، كورراديني وموسوليني (ايطاليا)، وهتلر (المانيا)، وريفرا (اسبانيا)، وسالازار (البرتغال). ويقول الحصري (ومن المعلوم ان محور آراء ومذاهب هؤلاء لم يكن (القومية) بل هو (اليمينية)[٥٥].

وبعد ان يستشهد الاستاذ الحصري بآراء رنيه جوهانه وموريس باريس وانريكو كورراديني يعرض للتطور الذي اصاب معنى كلمة (ناسيوناليزم) الفرنسية حتى تحولت من مبدأ القومية (حسب معناها الاصلي) وصارت «تستعمل للدلالة على المذاهب السياسية التي تهدف الى تقوية الدول القائمة، وتمجيد اوطانها والدفاع عن وحدتها ضد التيارات (الكوزموبوليتية او الانترناسيونالية) اي العالمية

---

(٥٥) الحصري، حول القومية العربية، ص ٣٢ - ٣٥.

والاممية. . .». وقد بين ان هذه المذاهب السياسية تقف موقفاً معادياً للحريات الديمقراطية[٥٦].

وبعد مزيد من التنقيب في (معاني) الكلمات وتطورها، وباستخدام الانسكلوبيديا الايطالية والفرنسية، فإن الاستاذ الحصري، وعلى لسان كوررادينى (الفاشي النزعة)، يقول «ان الناسيوناليزم (بمدلولاتها الجديدة) في ايطاليا - مثل الناسيوناليزم في فرنسا - تقف موقفاً صريحاً وحازماً ضد الناسيوناليتارية (الكلمة الجديدة لمبدأ القوميات) وضد الديموليبرالية»[٥٧]. ويعني هذا على حد قول الحصري «ضد مبدأ القوميات وضد مبدأ الحريات الديمقراطية»[٥٨].

وليس الحصري نسيج وحده في دعواه هذه. فجوزف ستالين قال في ٦/ ١١/ ١٩٤١ «. . هل يمكن اعتبار الهتلريين قوميين Nationalists ؟ كلا، بالطبع. الهتلريون ليسوا الآن قوميين بل هم امبرياليون. طالما كان الهتلريون مهتمين بتجميع الاراضي الالمانية وضم منطقة الراين والنمسا. . الخ، كان يمكن اعتبارهم مع بعض الحق قوميين. ولكن منذ ان استولوا على اراضي الغير واستعبدوا امماً. . . فقد كفوا عن كونهم حزباً قومياً، واصبحوا حزباً امبريالياً. .»[٥٩]. وكمثال آخر فإن هتلر هو القائل: «ان (الامة) هي تعبير سياسي للديمقراطية والليبرالية. يجب ان نتخلص من هذا البناء المغلوط وان نستعيض عنه بمفهوم العرق. .»[٦٠]. ويخبرنا الاستاذ الياس مرقص بأن «الايديولوجية الهتلرية لم تعترف بفيختة كسلف لها لا من قريب ولا من بعيد. .»[٦١].

اليست هذه الامثلة كلها تأكيداً لما دعونا وذهبنا اليه؟ وهل يوافقنا الاستاذ الياس مرقص ان ما كتبه عام ١٩٦٦ من نقد للاستاذ الحصري حول التعديل الذي طرأ على كلمة (ناسيوناليزم) يعدله الى حد كبير ما كتبه الاستاذ مرقص ذاته عام ١٩٧٠؟ ان الفصل الواعي الذي يطرحه الاستاذ الحصري بين (مبدأ القوميات) وبين الاتجاهات اليمينية والفاشية ليس فصلاً علمياً وواقعياً فحسب، وانما هو يقدم خدمة فكرية وعملية كبيرة للقومية العربية اذ يحررها من كل ارتباط او تعاطف مع اتجاهات معادية لا للديمقراطية والانسانية فحسب بل كذلك لجوهر مبدأ القوميات: حق الامم في تقرير مصيرها وانجاز استقلالها القومي وبناء دولتها القومية. تلك الحقوق التي داستها الجزمة العسكرية للفاشية والنازية في اغلب بلدان اوروبا وبعض من افريقيا. **ان القومي الحقيقي ليس هو الذي يخلص لحقوق امته القومية فحسب، بل هو الذي يحرص على الحقوق القومية للامم الاخرى ايضاً**. وما عدا ذلك يكون زيفاً وبطلاناً وخداعاً.

واذا كان البعض قد تصور بأن وحدة ايطاليا (١٨٦٠) ووحدة المانيا (١٨٧٠) هما اللتان قادتا الى الفاشية في الاولى والنازية في الثانية، فهو على خطأ وضلال كبيرين. فالامر على النقيض من ذلك تماماً. وحسبما تشير الكتابات الحديثة، فإن احد اهم عوامل تصاعد النازية

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥٩) مرقص، الماركسية والمسألة القومية، ص ١٣٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١١٢، والتشديد هنا من قبل الكاتب.

والفاشية هو التأخر المأساوي لتلك الوحدتين القوميتين. ان ذلك التأخر في استكمال شروط الدولة القومية هو الذي عرقل الثورة الديمقراطية واجهض نشوء ثقافة ديمقراطية ومؤسسات ديمقراطية على مستوى الجماهير في كلا البلدين، وخلق بالتالي الاسس المادية والفكرية التي سهلت انتصار النازية والفاشية.

هذا ما يؤكده كاتبان كلاهما ليس قومياً. فجورج لوكاش (الفيلسوف الهنغاري الماركسي) يكتب عن الخلفية التاريخية لالمانيا «... فإن فشل حرب الفلاحين (يقصد عام ١٥٢٥) لم يؤد الى ديمقراطية اقطاعية للنبلاء، بل الى شكل آخر من الملكية المطلقة، شكل متميز مع ذلك، بطابعه الرجعي واللاقومي البحت: الا وهو الامارات الالمانية الصغيرة. ان انتصار وتوطد هذه الامارات كان يعني تكريس وتعزيز التجزؤ الاقطاعي للامة الالمانية.. ولعدة قرون كان استقلال الامارات الصغيرة هو العقبة الاشد خطورة في طريق الوحدة القومية الالمانية (والاستقلال الحقيقي عن النفوذ الاجنبي) وكان هذا التطور، اذا نظرنا اليه من الداخل، يعني ظهور الثقافة البرجوازية (الديمقراطية والتقدمية) بشكل بطيء جداً، وظهرت، بدلاً عنه، ثقافة شبه اقطاعية متعفنة. وليست ثمة حاجة للاسهاب في بحث كون هذه الظروف الاجتماعية قد عاقت بمختلف الطرق، نشوء ثقافة قومية تقدمية»[٦٢]. ويستمر لوكاش على مدى عدة صفحات ليشرح كيف ان تأخر التكون القومي لالمانيا كان السبب في ان «التفكير اللاديمقراطي قد تطور في الاصل، كنظرة عالمية، في المانيا بالذات، وان المانيا لعبت في العصر الامبريالي الدور الرئيس في صياغة الايديولوجية الرجعية»[٦٣].

ود. هشام جعيط، المفكر العربي التونسي ذو المنحى الليبرالي الواضح الذي يجعله يغلب الليبرالية على الوحدة العربية وعلى الاشتراكية، يقول «... وهذا يلغي كل الذرائع التي باسمها كرست السلطوية وجودها واستمرارها من اشتراكية ووحدة عربية ونمو اقتصادي وتحديث واستقلالية.. الخ. ونقصد بهذا انه لم يعد من الوارد تأجيل او تمييع الديمقراطية كمبدأ انسانوي وممارسة سياسية باسم هذه المبادىء التي تتحول في رأينا الى ذرائع في هذه الحالة»[٦٤].

د. جعيط ما يلبث ان (يفضح) سطحية هذه الليبرالية عندما يقول «لكن أليست الفاشية والنازية مرضاً انتاب بلدين لم يعيشا حقيقة الحداثة الديمقراطية واعوج تاريخهما المعاصر من جراء التفتيش عن الوحدة القومية»[٦٥]. واذا ما سحبنا كلام د. جعيط على الامة العربية فكأنه يقول بأنه من دون تحقيق وحدتها القومية فإنها لن تعيش حقيقة الحداثة الديمقراطية.

---

(٦٢) György Lukács, *Goethe and His Age*, trans. Robert Achor (London: The Merlin Press, 1968), p. 8.

وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية بديع عمر نظمي بعنوان: **غوته وعصره** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٦٤) تعقيب هشام جعيط على ورقة: علي الدين هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث،» في: ندوة ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، ليماسول - قبرص، ٢٦ - ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعد الدين ابراهيم... (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٥٦.

(٦٥) المصدر نفسه.

وبكلمة اخرى فإن الانتقادات الموجهة للوحدة العربية هي صفعات إلى عدو متفوق. . .

وذلك ما يجعلنا نقيم عالياً ما كرس له الاستاذ ساطع الحصري حياته وعصارة فكره: الوحدة العربية، لا كهدف قومي مشروع فحسب، ولا كاداة لا مناص منها للقوة والمنعة والكرامة فحسب، ولا كأداة لا غنى عنها للتصنيع والتحديث والاستقلال في عصر التكتلات العملاقة الكبرى فحسب، بل كذلك لعلاقتها الراسخة بتحقيق الاهداف العليا للمجتمع والانسانية، وفي مقدمتها الديمقراطية والثقافة الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية. وبدون تحقيق الوحدة العربية تبقى كل الاهداف الاخرى اما مستلبة او مشيدة على اسس هشة قد لا تصمد (لم تصمد) امام الريح العاتية، ولا حتى للسهلة.

ويكفي الاستاذ ساطع الحصري مأثرة وفخراً وعزاً انه كرس حياته لهذا الهدف ـ الضرورة. ويبقى ان نسجل ان القول بأن القومية العربية انسانية وايجابية وذات محتوى جماهيري منتج وكادح هو امر ايجابي وجيد، ولكنه ليس كافياً بحد ذاته، بل يجب ان تبذل جهود مخلصة ودؤوبة على المستويين الفكري والعملي من اجل تأكيد الطابع والمحتوى الديمقراطيين فعلاً والاشتراكيين فعلاً في القومية العربية، باعتبارها حقاً تعيد السيادة الى اوسع الجماهير في الامة العربية وتقدم افضل الحلول الديمقراطية للاقليات التي تحتضنها هذه الامة.

ان (تجديد الحديث عن القومة العربية) وتجديد الفعل القومي العربي لا ينفصلان مطلقاً عن تحقيق مستلزمات الديمقراطية والاشتراكية لهذه الحركة، بحيث تعود ـ كما كانت ـ اشعاعاً فكرياً وعملياً للمثقفين وللجماهير، واملاً انسانياً في حياة اسعد واكرم تتحلق من حوله القلوب والمشاعر، وبحيث يشعر كافة المواطنين والفئات والجماعات بأن لهم دوراً ومسؤولية واسهاماً في هذه الحركة التاريخية التي تستهدف منعة وقوة الامة، وكذلك سعادة الانسان وكرامة المواطن. . ان وحدة الفكر والممارسة والوقفة التاريخية الجادة المسؤولة امام اخطاء الماضي، ونواقص الحاضر، ومستلزمات المستقبل، ان هي الا الطريق الوحيد لتجاوز الازمة وتجديد شباب وحيوية الثورة العربية، والقومية العربية، والوحدة العربية.

وأكاد اجزم ان فكر الاستاذ ساطع الحصري وآراءه ما زالت قادرة على الكثير من العطاء على هذا الطريق.

تعقيب

د. صادق جعفر الأسود (*)

مهما اختلفت أوجه النظر حول تقويم الأفكار التي خلفها المرحوم الأستاذ ساطع الحصري فلا ينكر أحد عليه الدور الذي لعبه في حياته لتطوير الفكر القومي في الوطن العربي، في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، والسنوات التي أعقبت مباشرة إنتهاء الحرب العالمية الثانية، لأن التيارات الفكرية والسياسية التي عاصرها كانت ذات تأثيرات قوية، وعلى الأخص تيار الفكر الديني والسلفي والاقليمي والاممي والبراغماتي العصراني.

ومن ناحية أخرى فإن الفترات التي عاشها ساطع الحصري كانت فترات أرهاصات فكرية وأحداث متلاطمة وآمال واسعة، وفي الوقت نفسه احباطات مريرة حفلت بها حقبة تاريخية حرجة في تاريخ الأمة العربية الحديث، ولعل ابرزها الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٧، والانسلاخ عن الامبراطورية العثمانية الاسلامية، ثم وقوع الأقطار العربية من جديد تحت هيمنة اجنبية استعمارية هي أشد وطأة من الهيمنة العثمانية. وبخط مواز لذلك تصاعد قوى اجتماعية واقتصادية وسياسية جديدة، وسعيها إلى المشاركة في بناء مجتمع جديد ومؤسسات جديدة.

إن محوري فكر ساطع الحصري هما (الوحدة العربية) و(التربية)، وقد كان يربط بينهما ربطاً عضوياً. فالوحدة بين الأقطار العربية بأي ثمن وبأي شكل، والتربية والتعليم والثقافة المشتركة على أوسع نطاق بين أفراد الأمة العربية. وبين هذين المحورين تقوم قوة ساطع الحصري وضعفه وقوة تأثيره، لأن الأمة العربية تنطوي على كل مقومات الأمة منذ زمن طويل، وقد كان لها دولتها الواحدة وحضارتها ولغتها وقيمها ومصيرها التاريخي. ومن هذه الناحية لا يمكن أن تقارن بالشعوب البلقانية ولا بالأمة الألمانية. وفي الواقع فإن العصر الذي عاشه ساطع الحصري هو عصر وهن الأمة العربية وضعف مقومات تكوينها بحكم الضغوط الأجنبية

(*) جامعة البكر للدراسات العسكرية ـ بغداد.

والخارجية وبحكم التأخر عن مواكبة سير الحضارة. وقد كان الباحث د. وميض جمال نـظمي موفقاً عند ذكره أن القومية العربية كانت موجودة منذ قرون طويلة.

أما ضعف فكر ساطع الحصري القومي فهو ان كتاباته في معـظمها انصبت عـلى إثبات وجود هذه الأمة في العصر الحديث، في حين أن الضرورة كانت تقتضي تاريخياً توليف المعوقات المذكورة بصيغ عمل، أي بحركات قومية منظمة وواضحة الأهداف وبأساليب نضال فعالة. إن بعث الأمة العربية آنذاك كان يتطلب النضال بإتجاهين متعاكسين، الأول ضد الوحدات الفرعية الانعزالية في المجتمع العربي، وأشدها ضراوة الاقطاع والطائفية والاقليمية والمصالح الضيقة، وبـاتجاه معـاكس لذلـك النضال ضـد الوحـدات الأكبر، وفي مقـدمتها الاستعـمـار ومصالحـه وشركاته، ثم الكيانات التي أقامها في الأقطار العربية بشكل دويلات ونظم سياسيـة وسيادات إقليمية وغير ذلك. بل لقد كانت هناك حتى منتصف الخمسينات سيطرات إستعمارية سافرة في كثير من الأقطار العربية، وعلى الأخص في منطقة الخليج العربي، وفي أقطار المغرب العربي.

ولم يستطع ساطع الحصري أن يربط ربطاً جدلياً بين النضالين في حركة واحدة، وبعبارة أخرى أن يشخص على نحو واضح القوى التي لها مصلحة حقيقية في بعث الحيـاة في المجتمع العربي من ناحية، وتحقيق الوحدة العربية من ناحية أخرى. وإذا صح أنه استطلع تجربة الوحدة الألمانية والمّ بتفاصيلها، فلا أدري لماذا فاته أنها تحققت على أيدي أرباب الصناعة الألمانيـة التي كانت ناهضة آنذاك وارتباط رأس المال المصرفي بها ومن ثم التجارة بحكم الضرورة، وعلى أيدي الضباط البروسيين الذين ينحدرون من الارستقراطية الألمانية القائمة في الريف عـلى الأخص. وفضلاً عن ذلك فإن ألمانيا عهد ذاك لم تكن تعاني من أية هيمنـة أجنبية أو استعـمـار، وبعبارة أخرى، فإن الذي حقق الوحدة الألمانية (الرايش الثاني) قوى ذات مصالح حقيقية في الوحدة.

إن فكر ساطع الحصري، مع تقديرنا له، ظل غائصاً في فكر نهاية القرن التاسع عشر في أوروبا، هذا الفكر الذي تأثرت به إلى حد كبير الحركات القومية العربية قبل الحـرب العالميـة الأولى. ولذلك عندما استطاعت بعض الأقطار العربية أن تنال استقلالها السياسي، لم يستـطـع ساطع الحصري أن يشخّص على نحو صحيح عجز النظم السياسية العربية القائمة آنذاك عن تطوير نفسها، مع مقتضيات مرحلة ما بعد الاستقلال، وعلى الأخص إشكالية العلاقة بين وجود الدولة والسيادة والقوانين والمؤسسات من ناحية، ومن ناحية ثـانية القـوى الفاعلة في المجتمـع العـربي في أقطاره المشتتـة، وعلى الأخص مشكلة العـلاقات الـديمقراطيـة والحريـات العـامـة والأقليات، فضلاً عن مشكلة إقامة الأساس المادي للوحدة، أي النظام الاقتصادي.

ومع أن ساطع الحصري عاصر كمفكر قومي، أحداثاً هامة في التاريـخ العربي الحـديث كالنظام الفيصلي في سوريا وحركة أيار/ مايو ١٩٤١ وقيام الكيان الصهيوني عام ١٩٤٨، وهي أحداث تركت آثاراً عميقة في ضمير العرب جميعاً وواقعهم، إلا أنه لم يستطع أن يغوص عميقا في دلالات هذه الأحداث عربياً ودولياً. ود. وميض من هذه الناحية كان موفقاً في سبر غور ازمة الضمير العربي الحديث وهو يفتش عن حلول للواقع العربي، حلول موضوعيـة، وحلول ذات

أبعاد دولية، أو بعبارة أخرى فكر وحركة قومية عربية ذات مضمون اجتماعي، وفي الوقت نفسه ذات وسائل للحركة والنضال.

ومع ذلك يبقى المفكر ساطع الحصري علامة مضيئة على طريق الحركة العربية في العصر الحديث.

المناقشات

١ ـ عبد العزيز البسام

للمرحوم الأستاذ الحصري مكان واسع في تطور الفكر القومي العربي ومكانة عالية في ذلك التطور. لقد سبقه آخرون في تنمية ذلك الفكر، ولكنه كان من أوفر الدارسين للموضوع انتاجاً، ومن أكثرهم وضوحاً واتساقاً في أفكاره القومية، حتى لتكون نظرية محددة. وقد أحسن د. وميض جمال عمر نظمي بالتعريف باسهام الحصري في الفكر القومي، من حيث مكانه ومن حيث مكانته، وانصفه في ثقافته الموسوعية وفي سعيه لاستقراء الواقع العربي في وضع أفكاره ونظريته وفي غزارة انتاجه وتواصله وفي اخلاصه في الدعوة للوحدة العربية، وفي بعد تأثيره في التعليم في العراق وسوريا خاصة، وفي تكوين أفواج من المتعلمين فيهما كانوا على حظ وافر من الوعي القومي، وفي تكوين مثقفين يسهمون في إغناء الفكر القومي، وفي استمرار حضوره في المد الفكري القومي.

بل لقد كان د. وميض على حق إلى حد بعيد حين نبه إلى غياب المضمون الاجتماعي والاقتصادي، وإلى غياب الآلية السياسية ـ ولا أقول السياسة بتمامها ـ من نظرية الحصري.

ولقد ينسب هذا، كما قال د. وميض، إلى شخصية الأستاذ الحصري وتخصصه في علوم التربية وتطبيقاتها، بل يمكن أن يضاف إلى هذا سبب آخر هو أنه ابن جيله، وهو جيل كانت تشغله مواجهة الاستعمار والسعي في سبيل التحرر والاستقلال، ولم يبلغ ذلك الجيل طور الوعي بالمضمون الاجتماعي والاقتصادي.

ومع ذلك فقد نعثر على بعض المواقف للحصري فيها بعض الدلالة على بعض العناية بالمضمون الاجتماعي والاقتصادي.

إني أشير بصورة خاصة إلى موقفه من إقامة سلم تعليمي موحد في العراق منذ اضطلاعه بمسؤولية تنظيمه، خلافاً للنموذج الغربي بل خلافاً للنموذج الذي اقتبسته مصر من الغرب.

فمن المعروف أن التعليم في انكلترا وفي فرنسا على سبيل التحديد ذو سلمين: أحدهما لابناء الطبقة العاملة وفي المناطق الريفية، والآخر لأبناء المدن والموسرين منهم خاصة. ومن المفارقات أن تسمى هذه المدارس في انكلترا بالمدارس العامة وهي في الواقع للخاصة من الموسرين. وقد شهد الحصري أثناء زيارته لمصر نظام المدارس الابتدائية في المدن الكبرى ونظام المدارس الأولية في المدن الصغيرة والأرياف، الأول بأجور والآخر بالمجان، وقد استمرت هذه الثنائية حتى مطلع الخمسينات حين الغته الثورة. وقد رفض الحصري هذا النظام الثنائي في العراق، وظلت المدرسة الابتدائية في العراق موحدة تجمع بين ابناء الحرفيين والموظفين وغيرهم من ابناء الموسرين، منذ مطلع العشرينات، ولا يعني هذا أنها استوعبت جميع المستحقين. فقد وقعت دون ذلك عقبات اقتصادية واجتماعية لا ذنب للتربية فيها.

أما السياسة، دون آلياتها، فلا تغيب عن فكر الداعية لدولة الوحدة. وحتى حين يطالب بوحدة الثقافة ويجعلها أساساً للوحدة الكاملة لا يغيب عنه حاجة تلك الوحدة الثقافية إلى القرار السياسي. والذي غاب عن نظريته هو آلية السياسة.

وتلك التساؤلات عن الزمن الذي ظهرت فيه القومية، أهي سابقة للقرن التاسع عشر، بل هل هي قديمة؟ أرى أن الجواب عنها إنما يكمن اصلاً في التمييز بين القومية بوصفها ظاهرة مجتمعية، والقومية من حيث هي موضوع علمي في ميدان السياسة. كثير من الظواهر المجتمعية قديمة في بعض المجتمعات، وهي ماثلة حيثما تمثل دواعيها ومقوماتها، وقد لا تعرف باسمائها ومصطلحاتها، ثم يأتي الفكر والعلم خاصة فيحددها في مفاهيم وقواعد وقوانين تعين بدورها على التحكم بتلك الظواهر نفسها. فظاهرة القومية موجودة في بعض الأمم، ومنها الأمة العربية، ولكنها لم تعرف بهذه التسمية وبذلك التحديد. وقد أتى الفكر والعلم، خاصة في القرن التاسع عشر، ليحددها فترتبت على ذلك إجراءات معينة في تنمية حركتها.

٢ ـ حازم مشتاق

طالعت الدراسة الممتعة والشيقة والطريفة التي أعدها د. وميض نظمي عن ساطع الحصري مطالعة واعية وشاملة ودقيقة. وتوصلت وانتهيت إلى جملة من الملاحظات المنهجية والاستدراكات الموضوعية. وقد اخترت وانتخبت أهمها وابرزها، وهي قليل من كثير وغيض من فيض. وأرجو أن تكون حافزاً للتفكير، ومنطلقاً للحوار، ودافعاً للمزيد من الاستقصاء والاستجلاء والاستقراء. ويمكن اختصارها وتلخيصها كما يلي:

الملاحظات المنهجية

ـ اختير الفكر القومي وتطوره موضوعاً للندوة لا الفكر الماركسي أو المتمركس وأثره في الفكر العربي، أو نقده للفكر القومي. وقد امتنعنا عن نقد الفكر الماركسي في العراق والوطن العربي، لأنه لا يدخل في صميم البحث المقرر، ولا يندرج في نطاق الموضوع المحدد. ولاحظنا أن الباحث اغرق وأسهب وأفاض في التحليل الماركسي للفكر القومي دون فائدة أو حاجة أو ضرورة. ونحن لا نعتقد أن آراء ساطع الحصري في الفكر القومي تحتاج إلى دعم وتعزيز من

آراء ماركس ولينين وستالين والياس مرقص، إلّا ربما في معرض الاستطراد المقارن للتناقض والاختلاف. ولاحظنا أيضاً أن البحث ينم عن إطلاع واسع وعلم دقيق بالفكر الأوروبي الغربي الحديث. ونحن نوافقه ونشاركه في هذه المتعة والفائدة والضرورة. ولكننا نعارضه ونخالفه في تركيزنا على التاريخ القومي والتراث الثقافي والفكر العربي الاسلامي، لأن معرفة العصر والعالم تبدأ بمعرفة النفس والوطن، ولأن الجواب عن السؤال (من أنا؟) لا يمكن أن يتحقق إلّا بالجواب عن السؤال (من نحن؟) ولأن الجواب عن السؤال (من نحن؟) لا يمكن أن يقوم إلّا بالرجوع إلى التاريخ القومي والتراث الثقافي وعياً وفهماً وتحليلاً وتصوراً واستحضاراً. ومن هنا سعينا دائماً إلى التفاعل مع الفكر الأوروبي الغربي وكل فكر إنساني آخر على امتداد العالم والتاريخ من منطلق الوعي العقلاني والاستقلال الثقافي، وفي ضوء الفكر العربي الاسلامي، وليس العكس، أي بالتفاعل مع التاريخ القومي والتراث الثقافي والفكر العربي الاسلامي من منطلق التراث الأجنبي، وفي ضوء الفكر الأوروبي الغربي. (أنظر: «فلسفة الاستقلال الثقافي،» **آفاق عربية** (بغداد)، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٥).

ـ اختار الباحث أن يعزل الفكر القومي في ساطع الحصري عن واقعه الحي وسياقه التأريخي وتطوره العضوي فأصدر عليه، وأنزل به، أحكاماً عامة مطلقة وغير دقيقة انطلاقاً من العقل النظري المجرد والفكر الايديولوجي المسبق، فأغفل وأهمل قاعدة أساسية من القواعد المنهجية للدراسات التحليلية والتأريخية والنقدية والمقارنة في الفكر، وهي تطوره من عصر إلى عصر في الوطن الواحد، واختلافه من وطن إلى وطن في العصر الواحد، بتطور الانسان والزمان والمكان واختلافهم، لأن الفكر لا ينفصل عن العصر، ولأن الفكر السياسي بالذات لا يمكن أن يدرس ولا أن يفهم في معزل عن الواقع التاريخي. أنظر: **الفكر السياسي والواقع التاريخي** (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧١)، نقلاً عن: **مجلة كلية الآداب** (بغداد)، العدد ١٤. أنظر أيضاً: «من التاريخ إلى فلسفة التاريخ،» **آفاق عربية**، السنة ١٠، العدد ٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤)، ص ٦٤ ـ ٧١.

ولأن فكر ساطع الحصري على وجه التحديد لا يجد موقعه المناسب ومعناه الحقيقي ومفهومه الصائب إلّا في ضوء الدور التاريخي الطليعي الرائد الذي لعبه في تطور الفكر القومي، باعتباره محطة كبرى ولحظة أساسية وعلامة بارزة وحلقة ضرورية، في نشوء الفكر القومي العربي الحديث والمعاصر وتطورهما واكتمالهما ونضوجهما على اختلاف عصورهما ومراحلهما ومدارسهما وتعددها. ولكن الباحث يطالبه أن يحقق في مرحلة سابقة ما لم يتحقق، ولا كان يمكن أن يتحقق، إلا في مرحلة لاحقة كما حدث فعلاً.

وكان الأحرى والأجدر بالباحث أن يعمد كليةً إلى تحليل أسس الفكر القومي لدى ساطع الحصري وخصائصه ومقوماته، كما فعل وأحسن إلى حد بعيد؛ وأن يربطه بعدُ ربطاً وثيقاً بظروف العصر الذي عاشه وأوضاعه، وخصائص الواقع الذي أحاط به وحدوده؛ وأن يقارنه ثالثاً بالأنماط العديدة والمدارس المختلفة للفكر الذي عاصره وحاربه وكشفه، وهي أنماط الفكر

المتلبرل والفكر المتمركس والفكر الطائفي والفكر الأممي فضلاً عن الفكر الإقليمي والفكر الشعوبي؛ وأن يقارنه رابعاً بالفكر القومي في المرحلة التي سبقته، وهي مرحلة الكواكبي؛ وأن يقارنه خامساً بالفكر القومي في المرحلة التي لحقته، وهي مرحلة البعث. وقد أشبع هذا الجانب من البحث تحليلاً وتفصيلاً، وأحسن صنعاً وعملاً. وأن يقدم سادساً وأخيراً، إن شاء وأراد، رأيه الخاص وإجتهاده الشخصي. ولو فعل ما تقدم فلربما اختلفت الأحكام حينذاك وكانت أقرب إلى الموضوعية والعدالة معاً، ولربما كانت النتائج اصح وأكمل وأفضل.

ـ لاحظنا أن الباحث اعتمد على معظم الأعمال الأصلية المنشورة للحصري في طبعاتها القديمة أو الجديدة. وحسناً فعل. وقد استعان بكتاب البرت حوراني المعنون **الفكر العربي في عصر النهضة** الذي يعتبر من أبرز الدراسات المتخصصة والذي يتطرق عرضاً إلى الحصري في عبارة قصيرة وإشارة صغيرة. كما استشهد بكتاب الياس مرقص المعنون **نقد الفكر اليميني: ساطع الحصري** الذي يبدو مضمونه واضحا من عنوانه الذي يلوي عنق الحقيقة التاريخية حتى تتطابق مع الرغبة الايديولوجية، ويأتي الفكر القومي العربي وتاريخه وتطوره على مقاس الفكر المتمركس ومزاجه وموقفه. ولاحظنا أن المحاضر منحه ثقة لا يستحقها، وأولاه مصداقية لا يمتلكها، علماً بأن الحصري كان مفكراً قومياً تقدمياً في واقعه وعصره وزمانه، وأكثر تقدمية من كثيرين من التقدميين المزعومين المعاصرين الذين دوخوا الوطن والعالم صخباً وضجيجاً وصراخاً. وقد كلفته هذه التقدمية غالياً، ودفع الثمن باهظاً من صحته وراحته وسعادته.

ونحن، نقر ونعترف مع ذلك، بالحق المطلق للباحث في الاختيار الحر. ونحن لا نعترض ولا نلوم ولا نستنكر ولا ندين. ولكنه أهمل وأغفل مصدرين اساسيين بارزين من أهم مصادر الدراسات الحديثة والمعاصرة عن ساطع الحصري انساناً وفكراً وتطوراً ودوراً وأثراً. وكان ينبغي الرجوع إليهما والاطلاع عليهما والاستشهاد بهما استكمالاً للصورة المنهجية المتوازنة وتوخياً للحقيقة التأريخية، وتعميماً للفائدة العلمية. فأما الدراسة الأولى فهي الكتاب المعنون باللغة الانكليزية **التكوين القومي للانسان العربي: سيرة وفلسفة ساطع الحصري في المرحلتين العثمانية والعربية** من تأليف د. ويليام كليفلاند استاذ التاريخ في جامعة سيمون فريزر، وهو يتسم بالدقة المنهجية والموضوعية الفكرية والتأريخية معاً، وينفرد بالبحث عن جذور المرحلة العربية في سوابق المرحلة العثمانية وخلفياتها، ويمتاز بأن المؤلف قابل الحصري وحاوره شخصياً في أواخر حياته. كما أنه استعان بأوراق غير منشورة للحصري محفوظة في حوزة ولده د. خلدون الحصري. وقد كتبنا عنه في حينه، وعرضنا له كما تقدم وترجمه الياس سحاب إلى اللغة العربية في بيروت مؤخراً. وأما الدراسة الثانية فهي البحث القيم الذي كتبه الياس سحاب، «ساطع الحصري: المفكر والداعية والنموذج،» المستقبل العربي، السنة ١، العدد ١، (أيار/ مايو ١٩٧٨)، ص ٧٦ ـ ٨٨. وليس عيباً ولا إثماً أن يتفق ألّا يعلم المحاضر بوجود هذين المصدرين.

استداركات موضوعية

يقول الباحث في موضع من بحثه ما يلي: «ويبقى على استاذنا (الحصري) أن يجيب على السؤال

المشروع: لماذا اختلف التاريخ العربي الفعلي مع نظريته في القومية بالذات؟ إذ من الواضح أن الأمة العربية اتحدت ولفترات طويلة من دون (فكرة القومية) ولكن نقول بأحاسيس ومشاعر قومية وبمخاوف قومية من الخطر التتري في المشرق والاسباني في المغرب. ولكن ذلك تحقق بدون (الفكرة القومية) التي أماط عنها اللثام القرن التاسع عشر».

ونعتقد بتواضع واخلاص ان هذه الفقرة تحتاج في بعض جوانبها إلى شيء من المراجعة في ضوء التاريخ. فهناك أولاً ضعف المخاوف القومية بل غيابها في تلك المرحلة. وثانياً الخطر القوطي لا الاسباني. وثالثاً أن الأمة العربية لم تتحد على الاطلاق في مواجهة تلك الأخطار، ولو كانت اتحدت في حينه ولو اتحاداً هشاً أو ضعيفاً لما سقطت ضحية للعدوان وفريسة للأجنبي مرحلياً على الأقل. ومن هنا، وفي ضوء ما تقدم، نتحدث الآن عن مساويء دويلات الطوائف في الأندلس وشرور الاغتصاب الاعجمي للسلطة السياسية الحقيقية في العصور المتأخرة من الخلافة العباسية. ثم إننا نزعم من جهة أخرى أن جذور الفكر القومي تعود إلى الأعماق الغائرة والأغوار البعيدة في التاريخ العربي والتراث الثقافي، وأن القهر العثماني والتحدي الغربي كانا المناسبة (OCCASION) التي نقلت الفكر المذكور من الكمون إلى الظهور، ومن الغياب إلى الحضور، ومن الغموض إلى الوضوح، ومن النسيان إلى الوعي، وأنهما لم يكونا العلة (CAUSE) التي أدت إلى نشوء الفكر المذكور وأخرجته إلى الوجود من العدم، إذا أجزنا لأنفسنا أن نستخدم استخداماً مجازياً عبارة الفيلسوف «كانط» عن الدور الذي يلعبه الادراك الحسي في اكتشاف مقولتي الزمان والمكان كما أفاد في نقده للعقل النظري. وقد أجرينا جملة من الأبحاث والدراسات وألقينا سلسلة من الأحاديث والمحاضرات عن هذا الموضوع مؤخراً. ولكن ما نقدمه الآن ليس (دراسة متكاملة) تنطوي على حقائق نهائية، بل (نظرة أولية) تؤدي إلى اجتهادات مفتوحة نضعها في خانة (الملاحظات)، ولا نصنفها في خانة (النتائج). وقد ضربنا أمثلة معينة باعتبارها من المحطات الكبرى والمواقف الأساسية والمعالم البارزة في نشوء الفكر القومي في التاريخ العربي والتراث الثقافي وتطوره، وهي على التوالي: الحديث الشريف للرسول العربي (ص) بعد يوم ذي قار، والرسالة التي بعثها أبو عبيدة بن الجراح إلى حاكم دمشق في العهد البيزنطي (جبلة بن الأيهم)، وأبيات من القصيدة النونية التي نظمها المتنبي في زيارته إلى بلاد فارس. وأخذنا في تحليلنا للنصوص وارتيادنا للأبعاد واستكشافنا للجذور بالمنهج المقرر في فلسفة التاريخ لا بالمنهج المقرر في التأريخ. وامتنعنا عن الدخول في مناقشات عن الوقائع التاريخية في حد ذاتها، وهي من اختصاص المؤرخين، وانطلقنا من النتائج التي حققتها وعرضتها دراساتهم وأبحاثهم انتقالاً من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن المجسد إلى المجرد، وصولاً إلى المعاني والدلالات والدروس والمبادىء والقيم التي اشتقت منها وصدرت عنها، وهي من اختصاص فلاسفة التأريخ. ونكتفي الآن من هذا الموضوع بهذا المقدار.

وكلمة ختامية إلى الندوة هي أنه ربما كنا سنكون أقرب إلى الموضوعية والعدالة معاً لو تطرقنا في أبحاثنا إلى مفكرين اثنين بارزين لا يجوز ان نغفل أو ننكر الأدوار التي لعباها والجهود التي بذلاها على صعيد الفكر القومي في الوطن العربي، وكان ينبغي أن يحضرا الندوة وأن يشاركا

في أعمالها وأن يكونا معنا هنا الآن في هذه القاعة، وهما: د. قسطنطين زريق الذي عرفناه في كتابه المعنون **الوعي القومي** الذي صدر في أواسط الثلاثينات وطالعناه في أواسط الأربعينات، وفي كتابه المعنون **معنى النكبة** الذي صدر في أواخر الأربعينات بعد قيام الكيان الصهيوني، فضلاً عن كتبه الأخرى العديدة المتلاحقة؛ ود. نديم البيطار الذي زارنا في بغداد في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات وقمنا بطبع بحثه المعنون في **المفهوم القومي** ونشره وتوزيعه في مكتبات الشباب القومي في العراق حينذاك، جنباً إلى جنب مع محاضرات النادي الثقافي العربي (دمشق) التي كان يلقيها في حينه الأستاذ ميشيل عفلق - والمرحومان الأستاذ صلاح الدين البيطار والاستاذ زكي الأرسوزي وسواهم، والذي عرفناه لاحقاً في كتبه الأخرى العديدة التي أهمها وأبرزها **الفعالية الثورية للنكبة** و**الايديولوجية الانقلابية** و**من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية**، بالاضافة إلى دراساته عن الوحدة العربية.

الفصل السابع

القومية العربية والنظرية القومية في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي

د. نزار عبد اللطيف الحديثي (*)

(*) معهد الدراسات القومية والاشتراكية ـ الجامعة المستنصرية، بغداد.

مقدمة

هل بدأ الفكر العربي في التأريخ الحديث والمعاصر مسيرته ومعه ازمته أم انه ابتدأ وفاجأته اوروبا «الاستعمار والحضارة» مبكرا فولّدت له ازمة؟ الواقع انه بدأ ومعه ازمته، فسقوط بغداد على يد المغول لم يكن سقوطا سياسيا يثير موضوعات الاحتلال والسيادة، بل كان سقوطا اعمق واشمل يثير موضوعات «الحضارة» و«الانحطاط» ويطرح تساؤلات «الزمن» و«التقدم»، وما هو كائن وما يجب ان يكون!!

واذا تصفحنا التراث الفكري لتلك الحقبة لم نجد احدا اجهد نفسه في التعمق في دراسة الحدث ومدلولاته الى منتصف القرن الثامن الهجري حين ابتدأت جهود احمد بن تيمية[1] الرامية الى تجديد علوم الدين، تلك الجهود التي واصلها وطورها تلامذته ابن قيم الجوزية ومحمد بن عبدالوهاب بالذات.

تتضح السمة المركزية لجهود الكتاب الدينيين في محاولتها تنقية الدين من البدع التي لحقت به لاعتقادهم ان جهل الناس للدين الحقيقي هو سبب التخلف والانخذال السائد. وهذا صحيح على صعيد تخليص العقلية من ضغط الخرافة، ولكنه نصف الجواب. وقد تجاهل المفكرون الدينيون النصف الثاني من الجواب عندما توقفوا عند حدود تنقية الدين من البدع فلم يدركوا كما يقول خيرالدين التونسي «ان التنظيم الدنيوي اساس متين لاستقامة نظام الدين». ولذلك هو يدين البعض من علماء الدين الموكول اليهم «مراعاة احوال الوقت في تنزيل الاحكام لأنهم معرضون عن استكشاف الحوادث الداخلية (اي التناقضات في البناء القومي) والخارجية، اي

---

(١) ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) هو احمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله، من مواليد حران.

المتغيرات في البناء الانساني»[٢] . اي باختصار اعتبرهم غير مستوعبين شروط التقدم ويفتقرون الى النظرة الحضارية في النظر الى الاشياء. «فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن احوالهم ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم متوقف على الاجتماع (الوحدة)، وانتظام طائفة من الأمة ملتئمة (اداة منظمة) من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة مبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية، ومناشيء الضرر والنفع»[٣]. ويطور خير الدين نظرته الحضارية الى الازمة في اشارته الى ما تتطلبه المرحلة وهو ليس «مجرد فصل النوازل الشخصية . . . ولا مباشرة جزئيات الادارة . . . انما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور»[٤].

فتوقّف الكتاب الدينيين عند احياء علوم الدين يعني انهم نظروا الى الاسلام نظرة وصفية خارجية جعلتهم معنيين بهيكلية الطقوس اكثر من عنايتهم بجوهر الدين باعتباره موقفا من الحياة. ومثل هذا الاغراق لم يتم تجاوزه عند اللاحقين، بل على العكس ظهر جيل انبهر بأوروبا عندما وقف امامها وانهزم عندما حاول اللحاق بها والارتماء عليها، وبقي الفكر العربي حتى القرن التاسع عشر يعاني من تعدد الجهات التي تمارس الاحتلال («الخلافة العثمانية» و«بريطانيا» و«فرنسا») مع ما يعنيه هذا التعدد من تنوع الاساليب والانتقال من موقع الى موقع في رد فعل لفعل أوروبا ، وحتى عندما بدا للبعض ان الفكر العربي امتلك امره، واقترب من ظروفه في «المكان» و«الزمان»، واخذ يطرح مواقف من قضاياه. فالانطباع الأول عن هذه الفترة ان المفكرين العرب رفضوا اوروبا «سياسة» واعتنقوها «حضارة» و«ثقافة»، باستثناء واحد كان اكثر المواقع الفكرية وضوحا دون ان يكون واضحا كلية، وتحوم في مخيلته صورة قومية ولكنها ميكانيكية الحركة تتراءى له تجربة «الاقليم القائد»، ولكنها تقليدية في مكانيتها، تحوم في ذاكرته اطياف «العقيدة» و«الاداة» و«الثورة» دون استكشاف(!)[٥] هذا المفكر هو عبد الرحمن الكواكبي .

عانى الفكر العربي وهو على مشارف القرن العشرين، من تجربة مرة مع المرحلة الاستعمارية، تمثلت في فشل ثورة الشريف حسين، وبدء الحرب الأولى وأوليات ضياع فلسطين. وفي تقديري ان هذه المظاهر الثلاثة تعبر بفلسفة المصطلح السياسي عن فقدان الحاضر والمستقبل. وانتهت الحرب العالمية الأولى الى تقنين تجزئة الأمة العربيةعندما تم على يد اوروبا اجهاض آمال العرب المنعقدة على التخلص من الاحتلال التركي سواء كنتيجة

---

(٢) خير الدين التونسي، اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٠٧ .
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦ .
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ .
(٥) عبدالرحمن الكواكبي، ام القرى: سجل ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة سنة ١٣٢٦ هـ (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣١).

للحرب، او كنتيجة لثورة ١٩١٦. ففي اتفاقية سايكس - بيكو تأكد للعرب ان موقف اوروبا لم يكن تفهما لتطلعات العرب بل لتوظيف العرب في الصراع مع الاتراك، وان نظرة اوروبا الى الامة العربية تحمل نيّات الاستعلاء والاستعمار، وان كل ما سمعوه عن شعارات اوروبا هو مجرد كسر للحاجز النفسي الذي يعزل العرب عنها وعندما تخلى الغرب عن وعوده للعرب وفرّق انجال الشريف حسين في الاقطار كان واضحا انه يفي بوعوده لهؤلاء ويقتل تطلعات الأمة، وانه كان يرتب مستقبلها ويدق فيه اسفين العمل المضاد لأي تطلع مستقبلي الى التحرر والوحدة عندما اصدر وعد بلفور وباشر جهوده لتأسيس الكيان الصهيوني.

فالتجزئة التي قننها الغرب الرأسمالي تؤلف مع الكيان الصهيوني مظهرين لعملية سلب تاريخي وحضاري وارادي يفقدان الأمة حاضرها لا لذاته، بل لإفقادها مستقبلها وتخريب ماضيها. وقد ادرك العرب هذه السمة في تلك المرحلة، ولذلك كانت مجابهتهم للهجمة الاوروبية التي كشفت عن نفسها بنظام الانتداب بثورات ١٩١٩ في مصر و١٩٢٠ في العراق، كانت مجابهتهم اعلانا عن ان الرفض العربي للسيطرة التركية لا يعني قبولا بالسيطرة الاوروبية، وأنه سوف يستمر التناقض بين اوروبا والامة العربية معبّرا عن نفسه، سواء في رفض المرحلة كلها او في رفض بعض مظاهرها، ليبلغ قمته في انتفاضات ١٩٣٦ ضد المعاهدات التي تربط اقطارا عربية بدول اوروبية فيؤكد رفضا عفويا لأوروبا الحضارة عندما رفض تطبيقاتها الديمقراطية والسياسية في الوطن العربي ورفض الانظمة والاحزاب المتعاونة معها. وعلى العكس نجد الفكر العربي في المغرب العربي ينجز، وفي وقت مبكر، مهمة التصدي لإحدى ابرز المراهنات الاستعمارية (العنصرية) عندما يتصدى عبدالحميد بن باديس لمعالجة مفهوم «العروبة» و«مفهوم العروبة والاسلام» ليعالج من ثم وضع البربر في الانتماء الى الثقافة العربية(٦).

لقد افرزت مرحلة ما بعد الحرب الأولى نوعين من المواقف: **الأول** رسمي ارتضى ان يكون الحاضن المضيف للنفوذ الأوروبي. وقد وجد هذا الموقف انصارا له في احزاب وحركات ومواقع فكرية انطلقت من موضوعة «الحكم الوطني» لتبرير المرحلة. والموقف الثاني شعبي عبّر عن رفض عفوي للشكل الجديد من السلطة وادرك بسرعة انه امتداد للسيطرة الاجنبية. غير انه لم يستطع ادراك كل جوانب المسألة. وحتى عندما تشكلت الأحزاب كانت برامجها سياسية تحمل هموم المرحلة القطرية اكثر من حملها الهموم الاجتماعية، وتعبر عن هم قومي، بدليل ضعف المحتوى القومي والاجتماعي في برامج تلك الاحزاب. وحتى اذا وجد مثل هذا المحتوى فإنه وضع بشكل غير موافق للتوجه القومي الحقيقي.

وفي الجانب الآخر يرى من يستعرض الدراسات التي صدرت في النصف الاول من

---

(٦) محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار العودة؛ دار الثقافة، ١٩٧٣)، وعمار الطالبي، ابن باديس: حياته وآثاره، الأعمال الكاملة ([بيروت]: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، ج ١ - ٤.

القرن العشرين عن القومية العربية الطابع الوصفي العام والمجرد دون ان يجد تلك النظرة التحليلية التي تبحث في نشوء القومية وتكشف دورها التاريخي باعتبارها عاملا محركا في العملية الاجتماعية للأمة ومحركا للتاريخ. بل اننا نجد احيانا في جهود البعض استعارة مطلقة لمفاهيم اوروبا المعممة عن القومية، استعارة تخلّ بالوعي القومي العربي مرتين: الأولى عندما تستعير المفهوم الأوروبي مهملة الواقع العربي، والثانية عندما تستعدي الجماهير على مفهوم القومية من خلال المفهوم المطروح للقومية الذي سلك مسلكا معاديا للتقدم والاشتراكية في اوروبا.

لقد ادرك البعث هذه الحقيقة وتحسسها، وكان يرى فيها التفسير الطبيعي لحالة التراجع التي تعيشها الأمة العربية في اواخر الثلاثينات، والعالم مقبل على الحرب، والعرب مقبلون على ضياع فلسطين بشكل نهائي. كان واضحا ان ضغط الحرب الثانية ضغط قائم من خلال احتلال الدول الكبرى لاجزاء الوطن العربي، ومتجدد ينذر بتصفية جديدة ويستمر كحالة اضطهاد ايديولوجي بما يمثله من مذاهب اجتماعية واقتصادية، وبما يمثله من جهد لمنع العرب من ممارسة اي خيار آخر. ولذلك كان واضحا أن الموضوع يتطلب شيئا آخر ليس كالمألوف في الحياة العربية القائمة، ولم يكن غريبا ان يكون عنوان اول مقالة بعثية، «عهد البطولة»، اعلانا عن بدء الجديد في الحياة العربية: «الان تنطوي صفحة من تاريخ نهضتنا العربية، وصفحة جديدة تبدأ»(٧)، وايذانا بمرحلة جديدة من تطور الفكر القومي والتنظيم القومي والعمل القومي، مرحلة كان للبعث الدور القيادي فيها.

تحدد مقالة «عهد البطولة» بدقة ماذا يعني حزب البعث العربي الاشتراكي بـ« الفكرة» و«النضال»، الفكرة التي تتجاوز المصادر التي يستمد منها الفكر العربي معطياته وتنبع من معاناة الأمة العربية وتحدد حاجة المرحلة الراهنة، والنضال الذي يبني الحياة العربية الجديدة. فهو اذن ليس الحزب/ النظرية بل الحزب/ الفكرة والنضال.

أولاً : طبيعة المرحلة

يقول ميشيل عفلق: «في اوائل الاربعينات كان هناك في نظرنا، العرب وأوروبا، وكانت فرنسا تحتل سوريا ولبنان واقطار المغرب العربي... وكان لجيلنا ان نما وكبر في جو الاحتلال، فلسطين كانت في اذهاننا دوما... وكذلك الاقطار التي كانت تحت الاحتلال البريطاني، واذا كان هناك شيء آخر فهو شيء بعيد وباهت... ومن جهة ثانية فإن اوروبا ولّدت نظاما جديدا هو الحزب الشيوعي... وله حزب شيوعي في وطننا»(٨).

فبداية البعث تشكلت من خلال الوعي الابتدائي بالذات القومية بشكلها السلبي،

---

(٧) ميشيل عفلق، في سبيل البعث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٦)، ص ٤.

(٨) ميشيل عفلق، البعث والتراث (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٦)، ص ٧٧.

والوعي بالمتغير الذي يهددها، (اوروبا) اولا من خلال وجهها الرأسمالي المحتل (فرنسا، وبريطانيا) ثم تابعها (الصهيونية)، وثانيا من خلال وجهها الشيوعي وامتداده في الوطن العربي. غير ان هذا الوعي الابتدائي اكتسب بفعل واقعيته ثورية من خلال مضمونه الارادي، فهو وعي رافض لأن الرؤية فيه اقترنت بالفعل السلبي لأوروبا (الاحتلال والتجزئة) اي الاحساس بالتناقض. غير ان هذا الوعي رغم واقعيته وثوريته لم يحسم القضية. فهذا الجيل الذي يمارس الوعي نما وكبر في جو الاحتلال، فهو اذن يفتقر الى المدرسة السليمة التي تتيح له الوعي الكامل، لذلك لم يستطع استكشاف جوهر القضية فبقي تطلعه مرتبطا بالآخر (البعيد الباهت). غير ان التناقض اتاح له الاساس اللازم لتجاوز السلبية عندما وضعه امام السؤال المحدد (كيف نتقدم؟). ولأن ميشيل عفلق لم يتوقف عند حدود ادراك النتائج المباشرة للمرحلة الاستعمارية في الوطن العربي بل تجاوزها الى ادراك جوهر التناقض بين اوروبا والأمة العربية (اوروبا الاستعمار والحضارة) فقد اتيح له بالضرورة ان لا يكتفي بالرد التقليدي والتعبير عن التناقض بالرفض السلبي وما يمكن ان يتخذ من مظاهر سياسية، بل ان يتجاوز ذلك الى اكتشاف جوهر الأزمة الحضارية المعاصرة للأمة العربية، والتعمق في العوامل الجوهرية التي تحركها تاريخيا وتصنع حضارتها او تسهم في هدمها، واكتشاف المستوى الانساني في تلك الأزمة.

«كنا اذن نشعر بأن مرحلة جديدة يجب ان تبدأ، وان تظهر فيها الأمة العربية على مستوى جديد غير المستوى السلبي الذي كانت عليه في الماضي... مرحلة جديدة تقف فيها امتنا لتواجه مصيرها وجها لوجه»[٩].

لقد كان واضحا ان اوروبا تضع الأمة العربية امام خيارين كلاهما مر، فإما التقدم على النمط الاوروبي، وبالتالي التخلي عن جوهر تكونها التاريخي ومغادرة نمطها الخاص، وإما الاحتفاظ بنمطها الخاص والبقاء أسيرة التخلف. اي إما اعتناق النمط الاوروبي في التقدم والتخلي عن الاصالة، وإما الاحتفاظ بالاصالة والبقاء مع التخلف. ومثل هذا المأزق في ظروف الأمة العربية في مطلع القرن العشرين وامام ثمار حضارة اوروبا ومبتكراتها ومظاهر القوة التي كشفت عنها في الحرب الأولى، مثل هذا المأزق شكل ضغطا نفسيا واضطهادا ايديولوجيا رهيبا، خاصة وان اوروبا لم تقدم نفسها بوجه واحد بل بوجهين: الرأسمالي الليبرالي، والشيوعي الثوري. غير ان ميشيل عفلق كشف الطابع الزائف والملفق للمسألة كلها عندما طرح مسألة الوعي بالذات القومية، وفي هذا السياق يقدم عنصرين اساسيين هما (الاسلام) و(الظروف الموضوعية للأمة العربية): «قراءة جديدة للاسلام كشفت لنا عن حقائق اساسية في روح شعبنا ونفسيته واضاءت لنا طريق العمل الثوري»[١٠]. كشفت التجربة الثورية في الاسلام وسماتها الاساسية (العقيدة) و(النضال)، وكشفت مستوى الرؤية الحضارية لأزمة العصر

---

(٩) عفلق، في سبيل البعث، ص ٤٦.

(١٠) عفلق، البعث والتراث، ص ٨٠.

آنذاك «قضية امة قضيـة انسـانية»، كـما كشفت عمق التجربـة التاريخيـة للأمـة عندمـا تصبح موضوع خيارات إلهية في ارضها وبشرهـا وثقافتهـا وزمنها. ففي الاسـلام استقرت الخيـارات الالهية للزمن العربي زمنا للتوحيد(١١)، وللأرض العربية ارضا لتجربته، وللأمـة العربيـة اداة لحمله، ولانبيائها قادة لمسيرته، ولثقافتها اداة وثقافة ومحتوى له. امة بمستوى هذه الخيـارات لا يمكن الا ان تكون دائما ازاء عمق في التجربة التاريخية يجعلهـا متميزة عن كـل اشكال التقـدم الزائفة. اما الظروف الموضوعيـة للأمـة العربيـة فهي «مواجهـة الاستعمار الغـربي والحضارة الغربية» والبحث عن كيفية الانقاذ عن طريق التقدم(١٢).

وكان واضحا «بأن المرحلة الجديدة التي دخلتها النهضة العربية المعاصرة تحتاج الى ذهنية جديدة، وفهم جديد، ونظرة جديدة الى الواقع العربي، وبالتالي الى منهج فكري جديد»(١٣). ذهنية جديـدة تعطي الثـورة العربية صيغتها الموحدة المنطقية الشاملة، «وتضعها في وقت واحد في جو العصر الـذي تعيش فيه عصـر المذاهب الاجتماعية والاقتصادية، وفي جو الـروح العربيـة الاصيلة»(١٤). وفهم جديـد للعروبـة يـدرك «مضمونها الايجابي الثوري بعد ان كـانت العروبـة لفظة فـارغة غـامضة، وإطـاراً فاقـد الروح والمحتـوى»(١٥)؛ ونظرة جديدة الى الواقع العربي تـرى فيه ثـورية المرحلة وواقعية الثـورة وطابعهـا الاجتماعي والشمولي(١٦)؛ ومنهج فكري جديد له منهجيته في التعامل مع الاشياء فلا يستعـير منهجية من الخارج ليتعامل بها مع اشيائه، منهج فكري يخرج من حاجات امتنا «منطقا خاصا»، لأن امتنا «لا تستطيع ان تلبس ثيابا مستعارة»(١٧).

ثانياً: المنهج البعثي

لم يكن رفض البعث للدور الاوروبي في الـوطن العربي رفضـا سياسيـا متحمسا نتـائـج المرحلة الاستعمارية فقط، بقدر ما كان رفضـا للمناهـج الفكريـة وراء ذلك الـدور في الموقف من الأمـة العربيـة وحقائق تـاريخها القـومي. ولذلـك لم يقتصر نضـال البعث على الشعـارات السياسية الرافضة للتجزئة، أو المبشرة بالامية، بل امتد ايضا الى النضال الفكري ضد المناهج الليبرالية والمنهج الماركسي في رؤيتها للتاريخ العربي وفهمها للواقع القومي.

وكـذلك لم يكن تقـاطـع البعث مـع الاحـزاب والحـركـات السيـاسيـة العـربيـة بسبب

---

(١١) البقرة: ١٣٥، آل عمران: ٦٧، ٦٨، والنحل: ١٢٣.

(١٢) عفلق، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٣) اليـاس فرح، قـراءة منهجية في كتـاب، في سبيل البعث (بيـروت: المؤسسـة العـربيـة للدراسـات والنشر، ١٩٨١)، ج ١، ص ٤٥.

(١٤) عفلق، في سبيل البعث، ص ٤٩.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

اعتـراضات عـلى شعارات ذلـك الحزب، او دور تلك الشخصيـة في القيادة، بـل بسبب فهم تلك الحركات والاحزاب للقضية القومية ونظرتها الى مشاكل الأمة العربية وشكل تعاملها مـع الواقع العربي. فلقد كـانت تلك الأحزاب والحـركات بحكم تلك النـظرة وذلك الشكـل من الفهم والتعامل خارج التاريـخ العربي وعـلى هامش حـركته، وهي بفعـل تلفيقيتها وتضليلهـا الجماهير وابعادها عن جوهر مشكلتها اصبحت معوقة لنهوضهـا القومي الحقيقي سـواء بقصد او بغير قصد.

وبحكم هـاتين المسلمتـين بقي البعث يرى انـه ما لم ينجـز المهمة التـاريخية في تـأكيد منهجية جديـدة في فهم الأمة العـربية فـإن اي انجاز سيـاسي او على مستـوى الجماهـير يبقى انجازا هشا يفتقر لمقومـات الاستمرار والـديمومـة، ولن يكون بمستـوى الأزمة الحضـارية التي تعيشها الأمة العربية «ان تأثيرات النظرية الشيوعية ستبقى سلبية على القومية العربية ما لم تعبر هـذه القوميـة عن نفسها بنظرية علمية متماسكة قابلة لأن تتحقق في العمل المنظم»(١٨).

ان حيلة الاستعمـار الاوروبي وانجازه المهم انـه قاد العقليـة العربيـة الى تبني المضمون الاوروبي الخاص بالمبادىء والمفاهيم التي تشكـل اساسيـات في الحياة العـربية، واسـاسيات في الموقف العربي ازاء الكثير من القضايا المطروحة. وعندما تصبح العقلية والفهم السائد للامـور مستوحيين من تبني الفهم الاوروبي فهذا يعني ان اوروبا كسبت الشوط. فأي شكل في العداء لها لن يكون بعيدا عن معالجتها ان لم يكن خاليا من التهديـد الحقيقي طالمـا انه يستعـير صيغه مما لا يحدث شيئا في الواقع. ويمكن استكشاف جدية الافكار والحركـات السياسيـة او عدمهـا من مدى توافقها مع جوهر التكون التاريخي للأمة، وهـذا الاستكشاف يكشـف لنـا صورة من الاستسلامية التي تنظر الى الامور نظرة تسطيحيـة توضـح لنا ايـة رؤ ية خلف تلك المـواقف، واية فاعلية فيها، «كل نظرية عن العروبـة يصح ان تقـال على السـواء عن فرنسـة القرن الثـامن عشر وعن اليـونان في عهـد افلاطـون نـظريـة زائفـة آليـة لأنها لا تنبىء عن خصـائص المكـان ولا يستشف منهـا انسيـاب الزمن»(١٩).

« عندنا سياسيون ، فيهم الشيوخ والكهول والشبـاب ولكنهم مستسلمون ومتفعـون أو مستسلمون لأنهم متفعـون دخل اكثرهم العمل العـام دون فهم كلي للقضيـة القوميـة ، ودون أن يتصوروهـا كلا ، فضـاعـوا في الأجزاء »(٢٠). غير أن البعث لم يقدم في بدء نشأته صياغة نظرية لمنهج فكري بـل مارس عمليـا منهجية جديدة في التفكير وفي العمل السياسي ، وطرح مقدمات منهج فكري . فعلى المستوى العملي ركز البعث على :

ـ رفض النمط الاوروبي في التقدم وفق اي من المناهج او الحركات المعبرة عنه .

---

(١٨) عفلق، المصدر نفسه، ص ٢٩٩ و٣٢٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠ . وانظر ايضا: ص ١١٨ و١٣٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤ و٤٥ و١٩٣.

- تأكيد تاريخية الأمة العربية واتخاذها قاعدة فكرية لمنهجية جديدة محكومة بالتجربة التاريخية والقومية.

واما على مستوى طرح مقدمات منهج فكري فقد:

- هاجم الكثير من المظاهر الفكرية السائدة بفعل المرحلة الاستعمارية، هاجم التفكير المجرد(٢١) وهاجم «الاستعارة»، استعارة النظريات القومية الفلسفية الاجنبية(٢٢)، وهاجم النظرة الجامدة(٢٣) والسطحية(٢٤) والوهم(٢٥).

- وبشر بمفاهيم جديدة، بشر بالمنطق الخاص(٢٦)، والايجابية(٢٧)، والثورية(٢٨)، والعقلانية(٢٩)، والواقعية(٣٠)، والعلمية(٣١).

فالدعوة هنا دعوة الى اسقاط الثقافة القائمة ونشر الثقافة المناضلة و«على الشعب العربي ان يفهم ان الثقافة هي نوع من انواع النضال، النضال مع النفس، النضال مع الفكر لكي يتعب في تحصيل المعرفة ولكي يجرؤ على تبديل الاسس السطحية في التفكير الشائع... لكي يعيد النظر في كل الأمور الاساسية حتى يصل الى النظرة الجديدة»(٣٢).

غير ان تكوين الثقافة الجديدة المناضلة يستلزم معركة مع العقلية العربية لتحويلها من حالة الكسل والاسترخاء والعيش على التلقي الى حالة من البحث والتعب لتكوين المعرفة وتبديل الاسس السطحية في فهم الأمور، اي تغيير منهج الفكر للوصول الى فكر جديد سمته الاساسية العلم، «اننا نبني عملنا على عقيدة لا تمت الى الوهم او السحر بصلة، وإنما ترتكز على اقوى دعائم الواقعية والعلم»(٣٣). وهذا العلم ليس مجردا ولا حالة اعتناق لفظي، وانما هو نظرة في (الظروف البعيدة والقريبة الداخلية والخارجية للأمة).

فلكي يثبت العلم صحته يجب ان يصبح المعتنق له قادرا على استيعاب تلك الظروف

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٩ و١٢٠.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٢٧) المصدر، نفسه ص ٢١٤.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧.
(٢٩) المصدر نفسه.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣ و١٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٠.
(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧.

(ليحيطها بنظرته ويفهم سر تركيبهـا، وليعرف كيف يهـدمها) فعلميـة المنهج البعثي يعبـر عنها بفهم التناقضات في الواقع القومي، والدائرة الخارجية المحيطة به، واستكشاف عنـاصر القـوة فيه، ومعرفة قدرته على دعم ارادة الامة في التعامل مع المتغيرات التي تحبل بهـا التناقضـات في الـدائرة الخـارجية المحيـطة بالامـة، ويكتسب هذا المنهـج من خلال تـطبيق علميته (ثـوريته) و(جدليته). فهـو ما لم يقتـرن بالثـورة لن تكتمل علميتـه، وشمولية التطبيق العلمي تكسبـه جدليته. وهو بكشفه ثنائية التناقضات (تناقضات الواقع القومي) و(تناقضات عالمية محيطة بـه) كشف ثنائية التكامل بين (قدرة الامة وارادتها) تناقض (الواقع والحقيقة). وهكذا اخذ الفكـر العلمي الجدلي الجديد مسؤولية تاريخية، فهـو ليس حاجة الحاضـر فقط وإنما حـاجة المـاضي ايضا لأنه المسؤول عن كشف تناقض الحقيقة التاريخية للأمة مع الواقـع الذي صنعتـه المرحلة الاستعمارية، وبالتالي تحديد موقع الأمة من اصالتها وموقع الأمة من رسالتها. «فهـذه الأمة التي تستيقظ اليـوم وتتحفـز للنهـوض ليست هي بنت اليوم، بـل هي هي نفسهـا قبـل الف عـام وقبـل الـوف السنين»[٣٤].

ولذا فإن الحقيقة التاريخية للأمة ليست موضـع فهم سلبي (قدم النشـأة)، وانما مـوضع فهم ايجابي (تدليل على الاسس التي يجب ان نبني عليهـا مستقبلنا). فهـذه الأمة «ميـزتها وحـدة الاصل والعنصر يوم كانت الوحدة هي الرابطة التي تجمع الافراد وتطبعهم بطابع واحد وتخلق فيهم نواة واحدة، ثم صقلتهـا وغذتهـا وحدة اللغـة والروح والتـاريخ والثقـافة»[٣٥]، ومـع كل نضـج يتحقق عبر عمـرها التاريخي، تفصح الأمة عن نفسها في تجدد يقترن بفكرة[٣٦].

فالحقيقة اذن باقية مستمرة، والتغيير هو في الفكرة وفي الشكـل الذي تفصـح فيه الأمـة (عن نفسها وعن شعورها بالحياة). ولذلك فإن المنهج الجديد يرى في القـومية (تـذكرا حيّاً)، اي «يقظة في الوعي على حقيقة كانت غائبة عنه وتجـديد الصلة الحيـة بها»[٣٧]. ولـذلك فـإن هذه الحقيقة التي عبرت يوما عن نفسها في الدين، مُطَالبة بالتعبير عن نفسها، وعليها ان تفهم حـاضرهـا وتلبي نداءه وتستجيب لضـروراته وتشكـل من مجمـل ذلـك نـظريتهـا المعبـرة عن حقيقتها.

ويبلغ المنـطق الخاص للبعث قمـة نضجه في النتيجـة التي قادت اليهـا منهجية البعث، «هذه الحركة حاولت ان تعطي الثورة العربية صيغتها الموحدة المنطقية الشاملة، وان تضعها في وقت واحد في جو العصر الذي تعيش فيه، عصر المذاهب الاجتماعية والاقتصادية، وفي جو الروح العربيـة الاصيلة. لقد اعـطت حركة البعث للعروبة مفهومها الحديث ومضمونها الايجابي الثوري بعد ان كانت العـروبة لـفظة فارغـة غامضـة، واطـارا فاقـد الروح والمحتـوى، واصبحت القوميـة العربيـة مرادفـة لحيـاة الشعب العـربي ومشـاكله السيـاسيـة

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

(٣٥) المصدر نفسه .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٩٨ و٩٩ .

(٣٧) فرح ، قراءة منهجية في كتاب ، في سبيل البعث ، ص ٩٥ .

والاقتصادية والفكرية، واصبحت تعني في وقت واحد الثورة على التخلف والظلم الاجتماعي، والثورة على التجزئة، وفي سبيل توحيد الوطن العربي، والثورة على امراض المجتمع وعصبياته وامتهان كرامة الفرد والمجموع، وفي سبيل الديمقراطية والقيم الانسانية»[٣٨].

ثالثاً: المحصلة

ان توصل البعث الى صياغة منهج فكري جديد (المنهج العلمي الجدلي التاريخي) اعطاه فرصة الاستقلالية الفكرية واكتشاف الذات القومية كما حقق له مسائل اساسية:

١ ـ مكّنه من اعادة ترتيب حقائق التاريخ، وكشف الجوهر الحضاري في الحركة التاريخية للامة العربية، وفلسفة نشوء الأمة وتطورها، وصيغها في التعامل مع العصر، اي انه وضع يده على نمطها الحضاري، واستخلص الحقيقة القومية فيه، وطبيعة المرحلة الاستعمارية في الوطن العربي، وما احدثته فيه هذه المرحلة.

٢ ـ استطاع بحكم استيعابه تاريخ الأمة والحقيقة القومية ان يكشف تناقضها الجوهري مع الواقع الحاضر والقوى الفاعلة فيه، فكشف اثر التناقض في النمط الحضاري في خلق تناقضات مرحلية تاريخية.

٣ ـ كشف عجز المستوى الشائع من المعرفة التاريخية، وعجز الفكر القومي عن استيعاب تاريخ الأمة واكتشاف الحقيقة القومية فيه، وبالتالي عجزه عن اكتشاف قانون التقدم، وعدم تقديم اجابة، ليس فقط عن الحاجة الآنية للأمة كما يفرضها تاريخها، بل كذلك عن مستقبلها كما يجب ان يكون.

بدأ اتصال البعث بالتاريخ العربي بقراءة اعلى مراحله، الاسلام، «واكتشاف تلك التجربة الثورية الهائلة»، «العقيدة» و«النضال» و«القضية الخاصة» و«القضية الانسانية»[٣٩]، وقاد كشف جوانب التجربة الثورية الى اكتشاف وجود الامة في التاريخ[٤٠]، وجودها الخاص باعتبارها موضع خيار الهي في زمنها وفي لغتها وثقافتها وبشرها وقادتها لكي تكون «الأمة الوسط» و«المبشرة» و«الشهيدة على الناس» ويكون الحكم حكمها[٤١]. فهي اذن تمتلك صفات التمييز، والاسلام كان حركتها في التجدد والتكامل[٤٢]، وفيه دلالات التواصل مع الزمن العربي والبيئة العربية والنفسية العربية. ولذلك كان لا بد من استيعاب كل تجربتها التاريخية قبل الاسلام، واكتشاف تاريخها لكشف التطور التاريخي لشخصيتها وفاعلية دورها. فأمة

---

(٣٨) عفلق، المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٣٩) عفلق، البعث والتراث، ص ٨٠.
(٤٠) عفلق، في سبيل البعث، ص ٩٨.
(٤١) البقرة: ١٤٣.
(٤٢) عفلق، البعث والتراث، ص ١٦.

موجودة منذ آلاف السنين وتستشعر رسالتهـا في الحياة وتنـزع باستمـرار الى ادائها ضمن وعي تام بجوهرها امة محكومة بنظرة انسانية مؤطرة بنظرة حضارية، ولا بد إذن من أن يعي البعث قيمة تاريخها. فهو مصدر شعور بالاصالة فريـد من نوعـه وهو ملهم ثـوري قوي[٤٣]. وهـذا الانجاز الفكري اعطى حركة الثورة العربية شعورا بالخصوصية جعلها تدرك لماذا يتابع الغرب حـربا مـزمنة ضـد الامة العـربية منـذ مئات السـنين، ولماذا لا يمكنهـا ان تقبل بنتـاج الغـرب الفكري «الليبرالي»، وطريقه الرأسمالية، و«الماركسي»، وطريقه الشيوعية.

فاستيعاب التجربة التاريخية يفترض استيعاب انجازها الرئيسي (الحضارة) بما تستلزم من تهيئة عوامل الابداع وتنظيم العلاقات البشرية على اساس انساني، كـما يفترض استيعـاب الاسس التي ارتكـزت عليها الامـة في تجـربتهـا، والمنـطلقـات التي حـددت بـداية عمليتهـا الاجتماعية. وقد عبرت هذه الاسس عن نفسها في مجال الفكر في توجهات التـوحيد فصنعت لها بناء متكاملا من القيم الروحية يتمحـور حول «الايمـان»؛ وفي مجال التـطبيق والسعي لخلق الوحدة المعبرة عنه في الحياة اليومية فاكتسبت وضعية بدونها لا تكـون طبيعية لا مـع نفسها ولا مع الكون من حولها. ولقد قاد هذا الاستيعاب الى كشف التناقض المركزي، تناقض المـاضي و«الحاضر»، تناقض « الابداع » مع «الانحطاط»، تناقض « الحاضر » مع « المستقبل »، تناقض « التخلف » مع «الانبعاث»، وبالتالي عدم منطقية المرحلة والتوجهات القائمة فيهـا اذ «من غير المنطقي ولا المقبول الحديث عن الرسالة، بدون ارجاع الأمة العربية الى وحدتها الكاملة»[٤٤].

ويتضـح عجز المعـرفة التـاريخية من الفهم السلبي للتـاريـخ العـربي، وسلبيـة الافكـار والحقائق التاريخية المتداولـة، وسلبية الحـوادث التاريخيـة المتعلقة، وغيـاب منهجية واضحـة في قراءة التاريخ ودراسته، وقبول المعرفة المعممة في التـاريخ الحـديث عن تاريـخ الأمة عـلى انها مسلمات تبنى عليها المواقف وتناقش في ضوئها القضـايا. ويـظهر الاثـر السلبي لكل هـذا في طمس الملامح القومية للشخصية العربية، وفي ضبابية المفاهيم المركزية: «الحضارة»، «العروبة والاسلام»، «التقدم»، كما يظهر في التعويم الذي احيطت به بعض القضايا الجوهرية لصـالح بتر الدور التاريخي، وايجاد حالة انقطاع في تطور الموقف الفكري والدور المعبر عنه، انقطـاع جبّر لاقصاء العرب عن قيادة قضايا مـركزيـة كـ « الاسلام» مثـلا، وقبول وصـاية غـير عربيـة فيها.

ويظهر عجز الفكر القومي في عدم قـدرته عـلى فهم السياق العـام لتطور الفكـر العربي أولا، وعدم قدرته على الاجابة عن تساؤلات مركزية يطرحها تطور العصر ثانيا، الأمـر الذي افقده مشروعية تمثيل المرحلة، وافقده فرصة التعبير في اجاباته المطروحة عن الحاجة القومية، والانزلاق في دروب التجريب المجرد، والحوم حول الهوامش دون التوغل في العمق. على أن اخطر الآثار السلبيـة لهذا العجـز ظهرت في القبـول بالاعتنـاق، وبالتـالي بالانـزلاق في حالـة

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.

اغتراب دفعت الأمة العربية ثمنها باهظاً وما زالت مستحقاته قائمة حتى الآن .

تمخض هذا الجهد عن قناعة ثورية أساسية عند البعث بأن الجواب على تساؤل المرحلة هو « ثقة الأمة العربية بنفسها »(٤٥) . فالمسألة إذن مسألة بعث الأمة العربية ، « بعث بأوسع ما في هذه الكلمة من معنى ، بعث في الروح والفكر ، والاخلاق »(٤٦) ، مع الوعي بمستلزمات البعث من « بطولة » و« ايمان » و« مثالية واقعية » و« وعي » و« نضال » و« انقلاب » .

رابعاً : القومية العربية

انطلق البعث في طرحه للقومية العربية من زاوية حسية فبدأ بالمشخص لا بالمجرد ، وأهمل النظريات المتداولة وركز على « الوجود » . فالعروبة عنده وجود في التاريخ . « فهذه الأمة التي تستيقظ اليوم وتتحفز للنهوض ليست هي بنت اليوم ، بل هي هي نفسها قبل الف عام وقبل ألوف السنين »(٤٧) ، وهذا الوجود ليس سلبياً وإنما هو فاعل سمته نزوع واستعداد يتخذان لهما في كل عصر قضية و« هدفاً » . فالأمة العربية وجدت ومعها نزوعها الحضاري الملازم لها ، واستقراء التأريخ يكشف عن هذا النزوع ، وعن تفاصيله وكيف أن الأمة استعدت لانجازه ، وما هي مبتكراته الفريدة عبر سبعة آلاف سنة من بداية تأريخ البشرية . لقد اكتسب هذا النزوع نضجه من خلال التراكم الثر في العمل الحضاري ، وهو عمل لم يقتصر دوره على انجازاته ، بل انضج وبشكل كبير الشخصية العربية حضارياً ، واعطى لتأريخية الأمة العربية إحدى أبرز سماتها : « الاحساس بالرسالة » الذي تجلى في الإسلام في مبادىء اتحد فيها الخاص « القومي » بالعام « الانساني » ، واقترنت فيها « الثورة » بالحضارة ، وهو يتحدّد الآن في تطلع العرب إلى بعث امتهم . . في فهم هذا الحاضر وتلبية ندائه والاستجابة لضروراته(٤٨) .

والعلاقة بين الأمة ورسالتها علاقة حية . فكل مخاض تأريخي تعيشه الأمة وتستجمع فيه امكانياتها لمواكبة العصر والاستجابة لحاجاته يترك بصماته في شخصية هذه الأمة بشكل انضاج لجانب من جوانبها ، أو خصلة من خصالها ، أو تشكيل سمة من سمات خصوصيتها .

نشأت الأمة من وحدة الأصل أساساً . . . وهذا منطق التأريخ . وعن ذلك الأصل تطورت لتصبح مجموع الذين هم عرب وليسوا شيئاً آخر . لقد تطورت فكرة الأصل عندما تجاوزت القبيلة حدود القرابة المباشرة إلى قرابة النسب (الأصل) ، وعبّر تعايش اجيال الأمة « بمعنى الأقوام » ، عن قبول هذا التجاوز . ونجد في حراك الأمة في وطنها وتمازج الأجيال

---

(٤٥) عفلق، في سبيل البعث، ص ٣٦.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٠٤.

الجديدة مع القديمة منها وتلاقحها صورة لاستمرار زمنها اثمرت في حياتها أسساً فلسفية في الاستمرارية التأريخية تقوم على التواصل .

واتخذت الأمة لها وطناً شكل عبر تأريخها الطويل مسرح حياتها وبيئتها التي تفاعلت معها واستمدت منها مقومات الحياة والفعل الحضاري فمنحته هويتها ومنحها مقومات الاستمرار فعرفت به وعرف بها منذ أقدم الأزمنة . وقد تطور مفهوم الوطن عندما تجاوز سكان المدينة أسوار مدينتهم ليدركوا النسيج الوحدوي الذي ينتظم مدن القبائل ذات النسب المشترك ، فظهرت فكرة الاقليم الواحد « الأكبر » عند سرجون الأكدي ثم عند مينا في مصر بعد ذلك .

لم تكتف الأمة بهذه الحدود من التطور فقدرتها على استشعار اتجاهات الزمن وضرورات التقدم جعلتها موضع تفاعل دائم مع الزمن واحساس بمتطلبات الحركة الكونية اتاح لها صقل شخصيتها وتغذيتها لتضمن توافقها مع الزمن ، فاقترن ذلك التفاعل بتطور المدركات الثقافية فكان انتقالها من حالة إلى حالة على مستوى البناء الاجتماعي والجغرافي مصحوبا دائما بقفزة فكرية تأخذ أمداءها في حياة الأمة بشكل تجديد لها ، وفي حركتها العامة ضمن المجتمع البشري بشكل اضافة حضارية . فقصة التوحيد في الوطن العربي تحكي قصة أمة أولت تطوير احساسها بالحركة الكونية وضرورات التقدم اهمية بالغة ، فثابرت لاستكمال خصائصها وبنائها، حتى أنها ـ لقوّةِ تحركها صوب انضاجها والارتقاء بها ـ اصبحت سمة طبيعية لحركتها اليومية تمنحها قوة الوحدة وإرادتها ، وشكلت بالنسبة لها تجربة ثورية متصلة منحتها ذاكرة تأريخية تنفرد بخبرة واسعة متنوعة وشاملة . فمسيرة التوحيد لم تكن مجرَّدة مختصة بالنزوع الديني ، وانما شاملة مرتبطة بتفاصيل الحياة اليومية مؤطرة لها ، فأصبحت تعبر عن موقف الأمة الفكري من الحركة الكونية وخطها الثقافي المميز ، خاصة انها عبَّرت عن نفسها بلغة نامية مع نمو تجربة الأمة الحياتية ، وكان لها دور في تهذيب العواطف وتثوير الوجدان وتنمية الاحاسيس . فلقد بدأت الأمة العربية من تشكّل أساسه وحدة الأصل ووحدة الوطن غير أنها نمت وترعرعت في حضن وحدة اللغة والتأريخ والثقافة .

لقد حملت راية هذا التطور اجيال ، وتحملت معاناته . ويحكي تأريخها قصة حراكها وتمازجها وتلاقحها ، ومحصلة هذا الحراك والتمازج والتلاقح كانت باستمرار تجديداً لبنية الأمة ، وتعبيراً عن صيغة تجديدها ، فاكتسبت الأمة عبر هذا التأريخ سمتها « كفكرة » أكثر من كونها « مجموعاً عددياً » ، فكرة تتجسد في هذا المجموع كله أو بعضه . غير أن الجيل الذي تتجسد فيه الفكرة هو الجيل الجديد، ووحده يواكب التقدم. وكثيراً ما يقود هذا الفرز إلى الصراع بين الجيل القديم ، « الجيل الذي لم يرتبط بالفكرة الجديدة » ، والجيل الجديد الذي تجسدت فيه الفكرة . ويأخذ الصراع شكل انفصال حاد، والظفر دائماً لمن ارتبط بالتقدم .

نقف في دراسة تجربة الأمة في الإسلام أمام واحدة من انضج صيغ تجدد الأمة

واكملها . لقد بلغ احساس الأمة بفكرة النسب المشترك مداه الكلي فظهرت القبائل العدنانية والقحطانية لا على أنها بنت قرابة وإنما وريثة تلك الأجيال الأولى من العرب ، « العرب البائدة والعرب العاربة » ، أي « الزمن الماضي » و« الزمن المعاصر » . ولذلك كان الاحساس بضرورة وحدتها أساساً للاحساس بوحدة الوطن العربي وتجاوز مرحلة « اقليم سرجون » و« اقليم مينا » إلى الوطن الأكبر ، « الوطن العربي » . وقد جاء هذا الاحساس مرافقاً لنزوع أكبر هو الارتقاء بفكرة التوحيد والانتقال إلى الثابت المطلق « الله » ، ومن ضرورات التوحيد في بعده المطلق اكتسبت اتجاهات الوحدة الأخرى « وحدة الأمة » و« وحدة الوطن » مشروعيتها . وقاد هذا النزوع جيل انسلخ من « المجموع العددي » الكبير ليشكل أمة المستقبل[٤٩] .

ولندقق هنا ، فالنضج ابتدأ في النزوع إلى التوحيد ، « الفكرة » ، وانسحب على المقومات التقليدية ، « الأصل » و« الوطن » ، وطوّر مستويات أعلى من النضج ، « الأمة القومية » ، فرضت مستويات أعلى من الأفكار ، « التأريخ القومي » و« الثقافة القومية » ، ومستويات أعلى من الحركة المعبرة عنها ، « الدولة القومية » . « فالاصل » بالنسبة للأمة تتحدد قيمته فقط في التدليل على الوجود ، غير أن قيمة الوجود الكلية هي في نزوعه الحضاري ، ودرجة استجابته لتطور الحاجة الاجتماعية ، ومسايرته للعصر . فهو وجود حي ينطوي على فكرته ، فالأمة هنا فكرة . وهذا النضج الذي تحقق في الإسلام اعطى القومية أسسها النظرية لتكتسب معنى الوجود ، ولتأخذ دورها كحركة في التأريخ العربي ، وبالتالي اصبحت النظرية القومية فكرة هذا الوجود عندما يعبر عن نفسه ويباشر التجدد ، فكرة تأخذ بعين الاعتبار مراحل تطوره وحاجات كل مرحلة .

اما « الوطن » فقد اكتسب مفهومه باعتباره « وطن الحضارة » . فكل عملية اندماج بشري عربية رافقها دور حضاري ، واعلى عملية اندماج قومي رافقت تجربة الأمة في الإسلام . ومفهوم الوطن الحضاري كما يتجلى يقوم على احترام الدور الخاص ، « الوطنية » ، ضمن الدور العام ، « القومية » ، في سياق الحركة التأريخية للتجدد القومي ، « الاقليم » ضمن « الوحدة » ، أي « الوطن الصغير » ضمن « الوطن الكبير » . ومثل هذا المفهوم هو الذي أتاح للوطنية ارتباطا بالمشروع الحضاري يكسبها مشروعيتها . وكان استقرار هذا المفهوم للوطن أساس الفرز التأريخي اللاحق . فالذين ركزوا على الوطنية ، « الاقليم » ، على حساب الوحدة انطلقوا من منطق تبني التجزئة ، أي تبني معطيات مرحلة الانحطاط ولم ينطلقوا من مفهوم النهضة وديمومة النهوض .

---

(٤٩) انظر وثيقة المدينة: «بسم الله الرحمن، هذا ما كتبه محمد بن عبدالله، رسول الله، صلى الله عليه وسلم بين المسلمين والمؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، انهم امة واحدة من دون الناس»، في: ابو محمد عبدالملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام** (القاهرة: البابي الحلبي، [١٩٧٢])، ج ٢، ص ٢٤١.

إن ادراك البعث لمسيرة (التوحيد) وترافقها مع النضج التأريخي للأمة ودورها الذي عبّرت عنه في الإسلام باعتباره أعلى اشكال التوحيد ، وما ترتب عليه من نضج نهائي للأمة ، واستقرار لسمات شخصيتها القومية وصيغ تجددها ، هو الذي اعطى الدين عموما ، والإسلام بشكل خاص ، موقعه المهم في فكر البعث . فالتوحيد لعمق تفاعله مع الحياة العربية اصبح سمة حضارية وقومية مميزة للأمة .

إذن كان هدف البعث من تأكيد وجود الأمة وضع الأمة العربية في العصر الراهن امام حقيقتين : الأولى وجودها في التأريخ ، والثانية ماضيها العظيم المزدهر المبدع ذو الدور الحضاري الريادي . وكذلك تفجير التناقض بين تينك الحقيقتين : وضعها الراهن المجزأ وحاضرها البائس المتخلف بين أمم يزدهر حاضرها بالابداع ، فكشف للأمة العربية تناقضها مع ماضيها وتناقضها مع حاضر أمم أخرى تعيش معها .

« وهكذا يكون تذكرها لماضيها ووعيها لحاضرها حافزا مزدوجا لها للنهوض »[٥٠] . ومن هنا يكتسب طرح البعث مسألة وجود الأمة عبر التأريخ سمته الثورية . فهو ليس محاولة للالتقاء مع تأريخ مزدهر بقدر ما هو محاولة لتأكيد ذات وكشف أصالة يستحيل بسببها التعايش مع حاضر متخلف ، إذ حيثما تلفتت حولها تستعرض الأمم تشعر بنقصها . فالماضي هنا يمنح الأصالة والثورة ، وهو عامل وعي أساسي لتشكيل حالة الحفز الدائم لدى الأمة . انه استذكار واع لاعادة اكتشاف حقيقة القومية ودورها التأريخي . وعندما تكون القومية محركاً تأريخياً كبيراً فهي بالتأكيد « حقيقة » أكبر من الأفكار والنظريات . انها حقيقة اجتماعية من حيث تعبيرها عن أمة موجودة ، وحضارية من حيث ارتباطها بقيم كلية شاملة ، ونضالية من حيث هي خلاصة التفاعل العربي مع البيئة العربية . وتطورها التأريخي يكشف عن وعيها بالزمن ، فهي ليست حقيقة جامدة ، وإنما كائن حي يتطور ويتخذ لنفسه في كل حقبة وعصر صيغاً فكرية وقانونية تنسجم مع الحقيقة التأريخية ومع العصر . ولذلك لم يعزل البعث القومية عن تطورها : « القومية والرسالة القومية » ، ولم يسقط صيغ تجددها : « العروبة والإسلام » ، ولم يشح النظر عن حقيقتها الاجتماعية فلم يفصلها عن وجودها عبر التأريخ : « الأمة » . فالقومية العربية عبّرت عن نفسها في التأريخ من خلال هذا التلازم ، والدور الحضاري للأمة العربية يعكس احساسها برسالتها ، وتجدد الأمة في الإسلام يعكس قدرتها على التعبير عن نفسها في حقيقة شاملة : « قومية انسانية » .

فالأمة في مفهوم البعث حقيقة تأريخية اجتماعية نضالية ، وهي حقيقة تبدو بديهية في حالة اليقظة القومية ، وتأخذ شكل حقيقة نضالية في حالات التردي القومي . وهذا يفسر قول الاستاذ ميشيل : « الأمة العربية . . . متحققة في كل مكان يوجد فيه نضال »[٥١] .

---

(٥٠) عفلق، في سبيل البعث، ص ١٤٣ .

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٦ .

ولهذا كله رفض البعث البحث في القومية ومقوماتها بصيغة نظرية تركيبية مجردة ، ورفض الانطلاق من تحديدات نظرية اطلاقية ، وطرح القومية باعتبارها « واقعاً » و« حقيقة » و« وجوداً حياً » و« قدراً محبباً »(٥٢) . واقع يفرض نفسه لأن فيه الشروط الابتدائية لكل قومية ، وقومية عربية لأن فيها التطور الخاص بالأمة العربية عبر مختلف العناصر والحضارات والأزمنة(٥٣) ، بل هي تذكر حي لواقع ولحقيقة ولوجود . وليس أهم ما في هذا الواقع عناصره ، وإنما عنصر الحركة فيه . فالنظرة هنا إلى عناصر القومية ومقوماتها صحيحة . إنها نظرة إلى حركتها الدائمة المتطورة في وعائها الذي هو العروبة : « الوجود » ، ولكنها أيضاً نظرة لا تتوقف عند هذا الحد ، بل تتجاوزه إلى استشعار صورتها المعاصرة التي تعبر بها عن محتوى هذا الوجود في مرحلة محددة ، وحسب مقتضيات الزمان والظروف . و« ليس المهم أن تكون شتى المعاني السلبية والايجابية ، كالعنصر والدين والتراث التاريخي ، قد اسهمت في الماضي ، في صنع هذه القومية وتداخلت فيها ، ولكن المهم هو المعنى الذي نستخرجه من كل ذلك في مرحلتنا الحاضرة ، مرحلة انبعاث وخلق المستقبل العربي »(٥٤) ، لانها بهذا الاستشعار فقط تواكب الزمن وتضمن الاستمرارية التاريخية . واما اذا نظرنا إليها على أنها بناء يقوم على أعمدة فقط فمعنى هذا أننا رسمنا بينها وبين الزمن حاجزاً لانها تضيق عن مواكبته ولا تتسع لضروراته .

ويؤكد الاستاذ ميشيل عفلق هذا الفهم عندما يعطي القومية العربية شخصيتها المميزة الخاصة بها ، بل انه يعتبر هذه الشخصية المميزة ضرورية إذا أرادت أن « تستوعب التراث القديم العديد المتنوع و . . . تتفاعل مع الحضارة الانسانية » فيقول : « نحن نسمي عرباً هذه المجموعة من البشر التي استلمت من الماضي تلك المقومات والشروط الابتدائية والضرورية للشعور المشترك والمصلحة المشتركة ، لا لنقف عند هذا الحد بل كنقطة انطلاق نبدأ منها حياة جديدة نملؤها بكل المثل الانسانية التي توحي بها أو تدفع إليها تجربتنا المعاصرة »(٥٥) .

فعناصر القومية لعب كل منها دوره في عصر ، واسهم بالقدر المطلوب تأريخياً بحكم الزمان والظروف في ذلك العصر في تكوين الشخصية القومية . ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الشخصية القومية بنت عصر بعينه وبالتالي فهي عنصر أو مقوم بعينه ، وأن عظمتها في قدرتها على أن تكون صورة كل العناصر وخلاصة كل العصور وتخلق لنفسها عناصر جديدة ، وربما صيغاً جديدة تواكب الزمن . وإذا كان اعتماد عنصر من عناصر القومية بعينه يعني الحكم بالخطأ مرتين ، مرة على العنصر نفسه عندما نعتبره شيئاً جامداً ، ومرة على الشخصية القومية التي ركبت نفسها من اعضاء متنافرة طالما أن عناصرها جامدة تفتقر إلى حركة تفاعلية ، فإنه من الخطأ أيضاً أن نعتبر صيغة بعينها من صيغ تعبير القومية عن نفسها ممكنة

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ، ٤٦ ، ١١٤ و١٢١ .
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠ .
(٥٤) المصدر نفسه.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢ .

التحقيق دائماً لاننا بذلك نحكم بعقم الأمة اكثر مما نبشر بانبعاث حضاري جديد لها . ونجد تطبيقاً تأريخياً لهذا الاستنتاج في انطلاق الرسول القائد من حنيفية ابراهيم الخليل واعتبارها الدائرة التأريخية للتوحيد دون التقيد بتفاصيلها(٥٦) .

ومن نفس المنطلق وجد البعث أن نفس النظرة إلى مقومات القومية تنسحب على صيغ القومية في التعبير عن نفسها ، وعلى تجاربها ، ولذلك فالفكر العربي المعاصر غير مطالب بالالتزام والتقيد بكل ما كونته التجارب العربية في التأريخ وما افرزته من صيغ في التعبير ، إذ ليس الفكر حاصل جمع الأفكار وإنما هو الصورة المعاصرة التي يتطلبها العصر من كل تلك التجارب . وكما أن البعث رفض البحث في القومية بحثاً نظرياً مجرداً فقد رفض وضع عناصرها ومقوماتها في تحديدات نظرية اطلاقية ، لأن هذه التحديدات إذا استقلت عن حركة التطور تصبح بحثاً في قومية غير موجودة الآن ، وتسقط دور التكون التأريخي في خلق العناصر والمقومات ، لقد اعطاها طابع الحركة الدائمة ولكن المتفاعلة فيما بينها ، والمستشعرة لضرورات الزمان والظروف في الاطار المباشر الذي تتشكل فيه ، « القومية » ، وفي المتغيرات حوله ، « الانسانية » ، ومن خلال هذا التفاعل والاستشعار يتكون « مضمون القومية » ويفرض نفسه من خلال طبيعة المشكلات والتناقضات القائمة والحاجة في العصر ، ويحدّد بداية تجدد قومي جديد . وهو ما اصطلح عليه البعث « بالنظرية القومية » ، وهو انجاز فكري ثوري وتأريخي لأنه اتاح للحركة العربية الثورية بناء نظرتها على أساس التعبير عن حقيقة مشخصة وواقع حي فلا تكون بناءً مجرداً ، كما خلصها من الجمود والتقوقع في الماضي ، ومن ترسبات الماضي السلبية ، وابتعد بها عن انحراف التجاهل لحقيقة القومية والانجرار وراء التقليد والتبعية والانفلات من جو الحياة الاصيلة ، جو المسؤولية التأريخية المباشرة(٥٧) .

إن البعث بهذه المنهجية في النظر إلى « القومية » والتمييز بينها وبين مضمونها « النظرية القومية » إنما حقق الربط العضوي بين « الفكرة والحركة » ، كما يقول الدكتور الياس

---

(٥٦) انظر الحوار بين الرسول (ص) وابي عامر:
« ابو عامر: ما هذا الدين الذي جئت به؟
الرسول (ص): جئت بالحنيفية دين ابراهيم.
ابو عامر: فأنا عليها.
الرسول (ص): انك لست عليها.
ابو عامر: انك ادخلت يا محمد في الحنيفية ما ليس منها.
الرسول (ص): ما فعلت ولكني جئت بها بيضاء نقية» في: ابو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي، **الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق مصطفى عبدالواحد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢٤٨.

(٥٧) الياس فرح، **تطوير الايديولوجية العربية الثورية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١١٦.

فرح[٥٨] . ونتاج هذا التمييز والربط وضروراته تتجاوز الترف الفكري والرغبة في التنظير إلى اعتبارات متعددة ، فهو :

ـ يعطي القومية العربية مرونة لان تتسع لتحتضن التأريخ العربي عبر زمنه الذي مضى وتتغذى به وتؤلف من عناصره المختلفة تجربة واحدة موحدة ، وتصبح القومية العربية صفة مشتركة تجمع عناصر وحقباً تأريخية متعددة تشملها جميعاً دون ان تصطدم بأي منها .

ـ كما أنه يعطيها القدرة على أن تخلق المستقبل وتخلق الماضي نفسه عندما تعطي تجاربها الماضية معنى جديداً ، معنى معاصراً يجعلها قادرة على أن تحاكي العديد من التيارات السائدة في الوطن العربي ، الممتدّة أصولها في الواقع القومي الموغل في القدم ، فتسحبها من تشرنقها الذاتي إلى التفاعل بعضها مع بعض من خلال الانتماء إلى العصر وتشكيل الصورة المعاصرة للأمة وترفعها فوق احتمالات الانزلاق وراء نظرات تشكل اختراقاً كالاممية المجردة والدينية المتعصبة ، والعنصرية المقيتة ، وكل أشكال العصبيات الصغيرة .

وقد لا يكون هذا الانجاز الفكري انتزع قيمته كلها يوم كان موقفا يطرح في مجال حوار الأفكار ، ولكن عندما وضع موضع التطبيق ظهرت مصداقيته فاكتسب قيمته كلها .

خامساً : النظرية القومية

لاحظنا كيف حرص البعث على طرح القضية القومية في شكل فكرة متكاملة تعي التناقضات الأساسية الذاتية والموضوعية للمجتمع العربي ، والابعاد الحضارية لشبكة التناقضات هذه ، والتحديات التي تقف في وجه المستقبل . وعبّر عن طرحه هذا في تأكيد مسألتين اساسيتين ، الأولى : ان القومية حقيقة في التأريخ تعبر عن وجود الأمة العربية الفاعل ، والثانية : ان لهذه القومية محتوى يعبّر عن حاجات الأمة العربية في الزمن الذي تباشر فيه تحققها ، وأشّر كيف أن بين الحقيقة (القومية) وبين محتواها (النظرية القومية) علاقة ايجابية متفاعلة . وهذا يعني عملياً أن البعث يؤكد أن القومية هي الأساس وأن بقية المفاهيم تشتق منها وتنبثق عنها .

إن النظرية القومية ليست شيئاً ينتقى بمزاجية ، وإنما هي محصلة تطبيق المنهج العلمي الثوري للبعث على الواقع القومي . فهي إذن تتحدد نتيجة أسس واعتبارات احدها أن هذه النظرية التي يراد بها بناء المستقبل لا بد لها من استيعاب المنجز تأريخيا ، أي استيعاب الماضي الذي شهد معاناة نشوء الأمة واستقرار بنائها . فالوحدة والحرية والاشتراكية تحقيق لانبعاث الأمة واعادتها إلى مواصلة رسالتها ، فهي إذن تعبير عن ارادة التأريخ العربي ، ارادة « تلك الروح التي تسري عبر الزمن في الأرض العربية . تلك الروح وان شابتها الشوائب في فترات من الزمن فإنها لا

---

(٥٨) فرح، قراءة منهجية في كتاب، في سبيل البعث، ج ١، ص ٦٢.

تزال ذات ارادة ولا تزال تريد الحياة والانبعاث »[٥٩] . غير أن استيعابها لماضيها ليس استيعابا سلبيا ، وإنما لكي تدرك فروق حاضرها عن ماضيها وفرق حاضرها عن حاضر غيرها من الأمم[٦٠] . فهي إذن في تعبيرها عن الماضي إنما تعبر عن نزوع الأمة وارادة النزوع إلى التحقق في شكل معاصر ، أي أن تكون لها قضية ، صيغة حياة معاصرة .

ومن هذه الأسس في تحديد النظرية القومية استيعاب الحاجات التأريخية للأمة التي تشكل الوجود الأساس المعبر عنه بالقومية . فالوحدة والحرية والاشتراكية « هي مصلحة الأمة العربية ، واقصد بالأمة العدد الأكبر ولا أقصد بها تلك الأقلية المشوهة الشاذة المنكرة لذاتها ، المستعبدة لانانيتها ومصالحها الخاصة لانها لم تعد من الأمة »[٦١] . فهي بمقدار استيعابها الحاجات التأريخية للأمة ، تشعر بشخصيتها ورسالتها في الحياة ، فتحول دون استمرار الجمود والتحجر[٦٢] ، لأن هذا المستوى من الفهم لحاجات الأمة يجعل القومية « ليست عنوانا فحسب ، وليست ترفا يدعيه ويزدان به الوجهاء والزعماء ، انها من صميم الآلام ، الآلام المادية والمعنوية ، آلام الشعب المستغل وآلام الشعب المقهور في سيادته »[٦٣] . فالوحدة والحرية والاشتراكية هنا تعبر عن حقيقة الأمة في العصر الراهن ، فهي حاجتها المساوية لمعاناتها ، وهي وسيلتها في التعامل مع تحديات العصر .

فالقومية إذن هي التي تحدد النظرية القومية باعتبارها تلخيصاً لحاجات انبعاث الأمة ، وهي بتحديدها النظرية القومية تعزز مكانتها المساوية والمعادلة لحياة الجماهير ومصلحتها وقضيتها ، فتتخذ (مضمونا واقعياً ثورياً) ، ويتشكل هذا المضمون الواقعي الثوري - رغم البعد الحواري فيه مع الماضي - في العصر الراهن . فهو يعي هذه الحياة وهذه المصلحة وهذه القضية بما يتناسب مع روح العصر ، وبذلك يعي اثر تقادم الزمن على الأمة وحاجاتها ، وعلى التجارب التأريخية لتجدد حاجات الأمة ، بل واثره على شكل حوار الماضي مع الحاضر . فالزمن ليس حركة سلبية وإنما هو حركة ايجابية تترك بصماتها على الاشياء التي تتحرك ضمن ابعاده في الحقبة المعينة .

ومن الأسس التي تسهم في تحديد النظرية القومية التوجّه الانساني للأمة العربية . فالوحدة العربية والاشتراكية بتحقيقها الانبعاث القومي إنما تخرجان بالأمة العربية من نطاق النشاط المادي والانانية الضيقة[٦٤] إلى نطاق المسؤولية الانسانية « ما دمنا نعتقد بأن القومية الصحيحة هي الانسانية الصحيحة ، وان بعث امتنا هو بعث للانسانية بكاملها »[٦٥] . ويعبر الاحساس

---

(٥٩) عفلق، في سبيل البعث، ص ٣٧.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٤٢.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

بالمسؤولية الانسانية عند الأمة عن نفسه بمستويين : الأول : داخلي خاص بالعلاقات التأريخية والحضارية التي تربط الأمة العربية باقليات قومية تسكن معها الوطن العربي ، وهو الذي جعلها تركز على طرح المفهوم الثقافي والحضاري للقومية ورفض المفهوم القائم على الأصل والعنصر لكي تتيح للاقليات فرص الحوار والتفاعل فلا تشعرها بأن القومية العربية تهددها بوجودها[٦٦] . ولذلك رفض الحزب كل الاشكال التأريخية لحركة القومية بالمعنى الذي يتناقض مع هذا الفهم . والثاني : عام يتعلق بالعلاقة مع المجتمع الانساني ، وتأكيد البعث انه لا يرى في القومية العربية حالة مجردة خاصة بالعرب وانما يرى فيها « صورة لانسانية جديدة »[٦٧] ، وان حق كل أمة في ان تكون لها شخصيتها القومية يفترض تضامنا كفاحيا لخلق انسانية جديدة . فالنظرية القومية إذن يفرضها المنهج العلمي الثوري الذي استخلصها من تحليله العلمي لتناقضات المجتمع العربي . ولذلك اكتسبت الوحدة والحرية والاشتراكية سماتها باعتبارها نسقاً فكرياً منفتحاً على التطور ، وكلّاً لا يتجزأ ، وفكرة مناضلة ، وفكرة انسانية ليس فيها تعصب أو عنصرية ، ويؤكد القائد المؤسس هذا الفهم عندما يحدد النظرية القومية ، نظرية لقومية تفهم أن « القضية العربية كل لا يتجزأ فهي حياة الشعب المادية وهي حياته الروحية ، مطالبه الاقتصادية العادلة ، ومطالبه الاجتماعية العادلة ، وهي حقوقه ومطالبه القومية المشروعة ، هي خيره ورفاهه وهي استقلال وطنه وسيادته ، وهي وحدة وطنه وتوحيده من بعد التمزيق والتجزئة »[٦٨] .

وعلى هذا الاساس حدد الحزب النظرية القومية بأنها الوحدة والحرية والاشتراكية ، وأكد أنها « تشكل كلا لا يتجزأ ولا يجوز فصل بعضها أو تأجيله عن بعضها الآخر »[٦٩] . فالعلاقة بينها علاقة موضوعية وفعلها محصلة تضافرها في خلق الحالة الثورية عند الأمة ، وخلق ارادتها القومية . وهذا الفهم للنظرية القومية اكسبها قوة تتعدد مصادرها، فتأريخيتها قوة « فقوتنا هي قوة التأريخ العربي » ، ومصلحة الأمة قوة « قوة العدد الأكبر من مجموع العرب » ، وانسانيتها قوة « هي قوة التأريخ الانساني » ، « ومنهجها قوة ترتكز على أقوى دعائم الواقعية والعلم »[٧٠] .

١ ـ الوحدة العربية

نظر البعث إلى الوحدة نظرة ثورية : « تصورنا الوحدة العربية تصوراً انقلابياً ثورياً»، فخالف المواقف الفكرية والسياسية التي كانت ترى في الوحدة حلماً او حتمية تمنحها آلية التحقيق، وهي لهذا تتحقق بالانبعاث الروحي في المجتمع العربي «اذا عاد العرب فشعروا بأنهم لم يوجدوا عبثا في الحياة. . . وليكونوا افرادا وجماعات متنافرة. . . انما وجدوا ككل شعب، ليعطوا خير ما في نفوسهم وعقولهم، ليعيدوا للحياة ما اعطتهم اياه، ليعبروا اكمل تعبير عن انسانيتهم. . . ليرتقوا الى مستوى

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧١ .
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩ .
(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥ .
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ .
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨ . (النصوص مستلة بتصرف) .

روحي يصهر نفوسهم من جديد. . .»[٧١]. فالوحدة اذن ثورة بكل معنى الثورة يجب ان يتوفر لها شرط الوعي، والشعور الايجابي، والاحساس بالمسؤولية التاريخية. وممارسة الانقلاب هي حقيقة يفرضها النضال ولا تفرضها الروابط القانونية كالشعور بالانتماء الى امة واحدة كانت لها دولة واحدة وتتكلم لغة واحدة، ولها عادات وتقاليد مشتركة، والا لكانت الوحدة الآن قائمة. فالعرب كلهم يشعرون بهذه المقومات، ومع ذلك فالوحدة غير قائمة، بل على العكس تبدو أبعد مما نتصور. وهذه المقومات تغذيها وتعززها لكنها لا تخلقها؛ والذي يخلقها هو الارادة الواعية المؤمنة المناضلة التي تخلق نضال الوحدة، وتزرع ركائزها في الواقع القومي. وان الاكتفاء بالوعي بالمقومات يعبر عن نظرة سلبية الى التاريخ. فهذه المقومات اقترنت بمشروع وحدوي عبر التاريخ في مرحلة سرجون الاكدي، ثم في مرحلة اعلى هي الاسلام، فإذا كانت الأمة ترى في تاريخها مقومات الوحدة فإنه يفترض فيها ايضا ان تستوعب المشروع الوحدوي في كل عصر تحفزت فيه لتحقيق تجددها التاريخي.

لقد ابتدأ المشروع الوحدوي في الاسلام بتأشير مستوى الروح الجديدة، (التوحيد)، ومنه انبعثت كل تفاصيل الوحدة الاجتماعية والثقافية والجغرافية والاقتصادية. وان الروح الجديدة غيرت نظرة العربي الى العربي، ونظرة العرب الى الشكل الاجتماعي للعروبة، غيرتها في المفهوم وفي الموقف القانوني. فلو ان داخل «الأوسي» و«الخزرجي» لم يتغير لما اجتمعا، ولكان تفريقهما اسهل من اجتماعهما. ولكنهما اجتمعا بعدما تغيرا في الروح فتغيرت نظرتهما الى الموقف القانوني في علاقتهما الواحد بالآخر، والى الموقف القانوني في علاقتهما «بالقبيلة»؛ لقد فقدا ارتباطهما التقليدي وما ترتب عليه من بناء ثقافي واخلاقي وقانوني، فاعتنقا فكرة جديدة وروحا جديدة هي الوحدة.

غير ان وصولهما الى الوحدة لم يكن آليا بل نضاليا، والمشروع الوحدوي في الاسلام يكشف لنا عن عناصر اساسية هي «العقيدة» و«الطليعة» و«الاقليم». ويكشف لنا ايضا كيف تحاورت هذه العناصر بعضها مع بعض، ومع الزمن العربي، ومع العرب جميعا، فخلقت امة. . . وكان خلق الأمة القومية بدء خلق الدولة القومية، ولذلك كانت نظرة العربي الى الاسلام نظرته الى الامة والثورة والدولة القومية معا.

ان البعث وقد وعى تاريخ الأمة وعيا ايجابيا يدرك جيدا ان الروابط القانونية الممثلة «بالانتماء واللغة والعادات والتاريخ» لن تحقق الوحدة ما لم تقترن بروح جديدة، وان الأمة العربية لن تصل الى وحدتها ما لم يكن لها مشروعها الوحدوي. فالانبعاث هو الآخر يحتاج الى النضال لكي يتحقق.

وهذا النضال هو نضال جماهيري، فالجماهير هي التي يجب ان يتحقق فيها الانبعاث الروحي لأنه هو الذي يخلق التفكير والنضال المناقضين لحالة التجزئة ويقترن في ذات الوقت

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

بتغيير روح الانسان العربي على اسس جديدة من النظرة الذوقية والبناء الاخلاقي والنفسي اللازم لحالة الابداع. انه يعيد تنظيم الامة باعتبارها كيانا عدديا تسري فيه الروح الجديدة.

ولقد اسهمت هذه الرؤية في كشف المضمون الاجتماعي للوحدة. فالوحدة التي تتحقق بمتغير انبعاثي في الأمة، يعطيها فرصة التحقيق على يد الجماهير لا بالوسائل السياسية. فهي اذن طريق الجماهير الى التحرر من الاستغلال والاضطهاد والتمزق والى خلق الحالة الجديدة. انها تمتزج بتجربة الأمة المعاصرة كلها، تمتزج بانبعاثها الحضاري بنضالها الاشتراكي ونضالها التحرري ونزوعها الانساني، فهي اذن عملية خلق وليست عملية آلية تنتقل منها الأمة من حالة الى حالة، لأن هذه الأمة غير موجودة الآن وعلى الوحدة خلقها، فكان لا بد للوحدة من الاقتران بالنظرة الجديدة الى اخلاقية النضال التي تربط بين «الهدف» و«الاداة».

ومن هذا المنطلق اصبحت الوحدة أساسية في فكر البعث وأساسية لتحقيق الحرية وبناء الاشتراكية. فكل «نظرة ومعالجة لمشاكل العرب الحيوية في اجزائها ومجموعها لا تصدر عن هذه المسلمة (وحدة الأمة العربية)، تكون نظرة خاطئة ومعالجة ضارة»[72]. ولهذا اكد البعث رفضه لكل مشروع وحدوي ينظر الى الوحدة على انها عمل سياسي او عملية «جمع منفعل». «لو اعطونا اليوم، او في اي وقت الدولة العربية التي تتحقق فيها اهداف البعث وقالوا ان الايمان سيكون مفقودا من حياة البشر الذين يكوّنون هذه الدولة المثلى، لقلنا اننا نفضل ان تبقى امة مجزأة، أمة مستعمرة ومستغلة، مظلومة ومستعبدة، حتى نصل من خلال الآلام، ومن خلال الصراع بيننا وبين قدرنا، وبيننا وبين انفسنا، الى استكشاف حقيقتنا الانسانية»[73].

لقد عبر البعث عن رفضه هذا لكي يكون منسجما مع نفسه باعتباره «حزب الطريق الخاص»، وعبر عن انسجامه مع طبيعة حركة الأمة العربية في التاريخ، وهي كما تدل عليها تجاربها تبدأ بتغيير روحي يعبر عن نفسه بنظرة كونية شمولية فيكتسب قدرته على ارساء اسس الابداع الحضاري الانساني، ويتجسد في حركة مادية هي «دولة» تستوعب في تنظيمها فلسفة التغير وتأخذ على عاتقها اكمال رسالة الأمة.

ومثل هذه النظرة الى المشروع الوحدوي تعني عمليا وواقعيا ان البعث يدرك كيف يتطور تاريخ **الثورة الوحدوية**، «نعرف ان الوحدة تتحقق على مراحل... ولكن رغم ذلك وجدنا ان من الضروري ان يقترن نضال كل قطر في سبيل مشاكله الخاصة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية بفكرة الوحدة والنضال من اجلها»[74] معبّرا عن ضرورة اقتران المرحلي، «التكتيك»، «بالكل الشامل»، «الستراتيج». وقد حذر البعث من اغفال هذه الضرورة، خاصة وان اغفالها كان احد اسباب فقدان اول تجربة وحدوية في التاريخ الحديث والمعاصر، وحدة مصر وسوريا ١٩٥٨. وقد

---

(٧٢) ميشل عفلق، **البعث والوحدة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٠.
(٧٣) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ١١.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

استقرت نظرة الحزب الواقعية في العراق الى تطورية ثورة الوحدة بعد انتزاع الحزب لقيادة العراق عام ١٩٦٨.

«. . . في السابق كنا نحلم بأن تتحقق الوحدة العربية دفعة واحدة فلا بد ان نقدر الآن الصعوبات التي تواجه تحقيق الوحدة العربية لا لكي نتردد وانما لكي نقبل بالخطوات الجدية على طريق الوحدة العربية بشرط ان لا تكون تلك الخطوات بديلا عن الوحدة»(٧٥). ويظهر هذا واضحا منذ ١٩٧١ في مشاريع العراق الوحدوية التي اقترنت بالتفاعل والحوار مع الواقع لتطويعه ووضعه في سياق العمل الستراتيجي، وهو واقع بعضه مترشح عن آثار التجزئة، وبعضه مترشح عن ظروف حركة الثورة العربية، وبعضه مترشح عن المتغيرات الدولية حول الأمة العربية.

٢ - الحرية

يؤكد المفهوم البعثي للحرية ارتباطها باعتبارين اساسيين: الأول حاجة الوجود الانساني الى العدل والحق، والثاني تضافرها (لاطلاق مواهب الأمة وقواها المبدعة). فهي اذن ترتبط بالاحساس الانساني بحرية الانسان وبحركته لصنع المستقبل الانساني ايضا. ولقد ادرك الحزب ان احساس الأمة العربية بالحرية بدأ منذ ان وعت طبيعة المرحلة الاستعمارية وما زخرت به من تعدد في القوى المحتلة وتنوع في اساليب الفعل الاستعماري، وكان منذ البداية يدرك ان هذا الاحساس الناجم عن (وعي الآخر) يشكل نصف المشكلة، وان النصف الأهم هو في (وعي الذات). ولذلك كان للانجاز الثوري للمنهج البعثي في تحديد مفهوم القومية العربية وتحديد نظريتها القومية دوره في اكساب الحرية مفهومها العلمي الثوري العميق. فاعطاء القومية مفهومها باعتبارها تعبيراً عن وجود (الأمة) اتاح للأمة وعي ذاتها المتخلفة الجدبة الخالية من الابداع، وبالتالي ادراكها اثر هذا التخلف في التناقضين الرئيسيين: الحاضر المتخلف مع ماضيها المبدع، وتناقضها مع روح العصر. وقد اتاح هذا الانجاز ان تأخذ الحرية مداها. فهي التحرر من الاستعمار في الخارج، والتحرر من الاستغلال وكل ما يشد الانسان الى التخلف والجدب في الداخل، اي اكسبها فرصة التحصن وتحصين النضال القومي من الانزلاق في شعارات النضال من اجل الاستقلال السياسي دون مضمون قومي اشتراكي، لأن التحرر من الاستعمار يبقى غاية سلبية «اذا لم يحمل منذ الآن بذور وملامح الغاية الايجابية وهي ما تطمح اليه الشعوب من تقدم وسلام ومن قدرة على القيام برسالتها الانسانية»(٧٦).

ان هذا المفهوم يعطي الحرية سمتها الرئيسية باعتبارها ثورة كلية، ثورة حياة بجوانبها الفكرية والاجتماعية. فهي جزء من ثورة قومية هدفها الانسان العربي والمجتمع العربي. ثم انه يحدد الابعاد الاساسية في الحرية وهي:

---

(٧٥) حديث صدام حسين، في: مؤتمر الحقوقيين العرب، بغداد، ١٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥.

(٧٦) ميشيل عفلق، معركة المصير الواحد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٨٨.

أ ـ **بعد قومي**: فبعث الأمة العربية يستلزم تحرر الانسان العربي والمجتمع العربي من عوامل الضياع والانحراف عن جوهرهما الانساني.

ب ـ **بعد اشتراكي**: يرى في الحرية تحريرا اجتماعيا وانسانيا وحضاريا.

ج ـ **بعد تحرري**: يقرن التحرر السياسي بالتحرر الاقتصادي وانهاء كل اشكال السيطرة الاستعمارية(٧٧).

ولذلك رفض الحزب الجانب المادي السلبي في نضال الحركات التحررية، وسلبية النظرة المادية وبغضها وكفرها بالحرية(٧٨). كما رفض الحرية بمفهومها القطري الذي يفقدها الارتباط بالهدف الستراتيجي ويحولها الى مجرد ممارسة للديمقراطية الحقوقية، ويحول النضال من اجل الاستقلال الى شكل من اشكال التغير الفوقي. «فالحرية التي يسعى اليها كل قطر عربي على حدة لا يمكن ان تبلغ من العمق والشمول والمعنى الايجابي ما تبلغه الحرية التي تنزع اليها الأمة العربية عندما تضع مصيرها ومصير الانسانية موضع التساؤل»(٧٩).

ولذلك دعا الى الحرية القومية واشترط اقتران النضال العربي للتحرر ـ بالمفهوم الشمولي للحرية ـ بالهدف الستراتيجي(٨٠).

ودعا الى حل ثوري جديد لمشاكل العالم ينطلق من نظرة ايجابية للانسان. فليس هناك حرية اوسع واعظم من ان يربط الانسان نفسه بنهضة امته وثورتها. ولذلك تحتم على العرب ان يدركوا ان طموحهم من النضال لا يقف عند حد التحرر من الاستعمار، وانما يتجاوزه الى الغاء الاستغلال في الداخل ايضا، ولا يتوقف عند حد تأمين الحرية والرضا للشعب، وانما يوظفهما «لكي تنطلق عبقرية الأمة العربية نحو الابداع، نحو المساهمة الجدية في حمل اعباء الانسانية»(٨١). فالحرية اذن مبدأ يستلزم صيغة عملية في كل ظرف، اي مشروعا في الحرية يستوعب:

ـ النضال القطري للتحرر من الاستعمار.

ـ استكمال التحرر بتحقيق التحرر الاجتماعي.

ـ توظيف هذه الانجازات في خلق حالة الابداع، اي اعطاء التحرر من الاستعمار والتحرر الاجتماعي فرصة الفعل الافقي في الامة بتحديد نوع الديمقراطية الحقوقية، وشكل ممارسة الجماهير لها، أي معرفة الشكل الذي يعبر به التحرر من الاستعمار والتحرر الاجتماعي عن اثرهما في حياة الجماهير، اذ ان ممارسة هذه الحقوق اساس لنقل الحرية من

---

(٧٧) الياس فرح، **في القومية والتربية والثورة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٤٤. (بتصرف).

(٧٨) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٥٢ و١٦٤.

(٧٩) عفلق، **معركة المصير الواحد**، ص ٤٢.

(٨٠) ميشيل عفلق، **البعث** (سوريا)، ١٩٤٧/٣/١.

(٨١) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٤٥ و١٨٧.

حق تمارسه النخبة والطبقات الحاكمة الى حق تمارسه الجماهير ويعبر عن حريتها في اعتناق الفكر الوحدوي الاشتراكي. ومثل هذا التوازن اساسي «لخلق الارادة القومية الفعالة الصادقة الملائمة لحمل الاهداف العربية والسير فيها في طريق الانقلاب»(٨٢).

وهذا يعني ان يأخذ مشروع الحرية دوره في التضافر مع الوحدة والاشتراكية في خلق حالة الابداع القومي.

٣ ـ الاشتراكيــة

ابتدأ البعث جهوده الفكرية بأن اكد القومية باعتبارها حقيقة تاريخية تعبر عن وجود «الأمة»، وعزز هذا التوجه عندما اعتبر حاجات الأمة احد المحددات الاساسية للنظرية القومية، فأصبح الموقف الاجتماعي سمة اساسية في مبادئه واهدافه، واصبح ربط النضال القومي بالنضال الاجتماعي سمة مركزية في فكر الحزب وأحد ابرز الانجازات الفكرية في تاريخ الفكر وفكر العالم الثالث بالذات. ولذلك كان طبيعيا ان يجعل البعث الاشتراكية احد اركان النظرية القومية. فهو بهذا يكون قد اعاد القومية الى اهلها، الى الجماهير. غير ان خيار البعث للاشتراكية لم يكن خيارا مجردا، فهو لم يشعر بالحاجة اليها لانها تشكل حلا لمشكل طبقي او اقتصادي، وانما لان فهمه للنظرية القومية وللمسألة القومية عموما يتمثل في انه يعتبرها «نظرة الى الحياة». فهي اذن مع الوحدة والحرية تشكل عملية تضافر لخلق النظرة الجديدة الى الحياة وصنع الحياة الجديدة نفسها.

« لو سئلت عن اسباب ميلي للاشتراكية لاجبت ان ما اطمح إليه منها ليس زيادة في ثروة المعامل بل في ثروة الحياة وليس همي ان يتساوى الناس في توزيع الطعام بقدر ما يهمني ان يتاح لكل فرد اطلاق مواهبه وقواه»(٨٣). فهي اذن ليست حلا لمشكل اقتصادي، ولا هي «وعود للمحرومين»، ولا هي «لاشباع الجياع» ولا «الباس العراة»، وليست «دينا للشفقة»، انها «للممكنات في الانسان»، و«لزيادة ثروة الحياة». انها دين الحياة، وظفر الحياة على الموت. ولذلك هي جزء من النظرة القومية، وهي نضج في سياقها التاريخي. انها ليست اذن «كالنظرة الشيوعية»، كما ان القومية ليست «فكرة اوروبية». انها «تلبي الحاجات العربية وتراعي جميع الشروط والظروف المحيطة بالامة العربية في مرحلتها الحاضرة»(٨٤). وهي بهذا التحديد فقط تأخذ موقعها ضمن النظرة العربية السليمة الى المأزق القومي للأمة والمأزق الانساني، وعند ذلك تتحدد باعتبارها فرعا للقومية. فالقومية تدعو للانقلاب الذي يخلق الروح ويحقق الانقلاب الاجتماعي والاقتصادي.

تؤشر ادبيات الحزب في مجال الفكر الاشتراكي مستويين من النظرة، الأول اقراره

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٩.

بالاشتراكية لأنه بها يعيد القومية الى اهلها، ويضع القضية في يد اصحابها، والثاني فهمه للاشتراكية. فهي متصلة بالقومية اتصال الجزء بالكل لأنها جزء من محتواها (احد اركان النظرة القومية)، وهي ليست نظرية لحل الاشكالات في الحياة القائمة، وإنما نظرة الى الحياة، فهي حل لأزمة وجود، وجوهر وجود، وتغيير لذهنية. انها جزء من النظرة العربية الى المأزق القومي والانساني المعاصر. وتؤشر هذه المستويات الطابع الاستقرائي التواصلي لاشتراكية البعث[٨٥]، فهي استقراء تأريخي لكل ثورات العدل في التأريخ العربي منذ أن سعى العراقيون القدماء إلى ملء الدولة بمحتوى من العدل عبر عنه بتشريع القوانين وصولا إلى الإسلام عندما اقترنت الحركة اليومية للانسان بالعمل الصالح والنظرة الانسانية إلى العلاقات البشرية. وهي استقراء معاصر للمستوى الانساني للتقدم العلمي، استقراء حواري واعٍ وثوري منفتح، واستقراء لضرورات الزمن في نضج المفهوم العربي للعدل الاجتماعي عبر التاريخ. فالحزب يقرن عمليا اذن النضال الاشتراكي بالنضال القومي، والاشتراكية اذن تحمل خصوصية الأمة في نمطها الحضاري ونظرتها إلى الحياة وحوارها مع الواقع العربي والاستجابة إلى حاجاته. فهي اذن اشتراكية عربية تحمل مع كل الخصائص السابقة خصائص المنهج البعثي العلمي الجدلي الثوري.

عربية لأنها تأخذ بعين الاعتبار حاجات المجتمع العربي وترتبط ارتباطا وثيقا بالقومية العربية لأنها جزء اصيل منها وليست شيئا طارئا عليها، دون ان ينفي ذلك عنها صفتها القومية وطبيعتها الانسانية لانها تسهم في خلق انسانية عربية جديدة، ودون ان يفقدها علميتها لأنها بواقعيتها الثورية تتصل بالعلم وتطوره المستمر، ففيها خيار الأمة العربية للتقدم ونظرتها الى الحياة بعيدا عن الجمود والاضطهاد والقسر الايديولوجي.

خلاصة

تكشف الدراسات العربية التي تناولت المرحلة الراهنة من حياة الأمة عن قصور في الرؤية في حديثها عن البعث ودوره التاريخي، اذ ما زالت معظم هذه الدراسات اما اسيرة نظرة مجردة تنظر الى البعث نظرتها الى حزب سياسي من الاحزاب التقليدية التي تحبل بها الاوضاع العربية فتقع اسيرة الانزلاق في متاهات المنهج وضبابية الرؤية وسطحية المعالجة، او اسيرة نظرة فلسفية مجردة تستعير مناهج فكرية ومقولات تحاول تطبيقها على الواقع ومكوناته فتقع اسيرة التناقض. وبدلا من ان تدرك ان هذه التناقضات نابعة منها فإنها تسقطها على الواقع القومي ومكوناته فتهرب من المأزق صوب استنتاجات مغلوطة. وقليلة هي الأعمال التي تعمقت في دراستها للحزب وتناولته فكرة نضالية ثم اداة نضال، وبالتالي مواكبة نضاله في حركته ضمن امدائه الستراتيجية أو مواقفه المرحلية.

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

ولد البعث فكرة نضالية: «الآن تنطوي صفحة من تاريخ نهضتنا العربية، وصفحة جديدة تبدأ... صفحة الذين يجابهون المعضلات العامة ببرودة العقل ولهيب الايمان، ويجاهرون بأفكارهم ولو وقف ضدهم اهل الأرض جميعا»(٨٦). وهذه الفكرة النضالية امتلكت شروط الحياة في طبيعة نشأتها باعتبارها مشروعا ثوريا متكاملا. فهي فكرة ونضال، فكرة استكشفها «العلم» وحدد مبادئها: «الوحدة» و«الحرية» و«الاشتراكية»، ونضال تخوضه الجماهير، وهي عمل يقوده حزب لتحقيق مبادىء الفكرة.

وهذه الفكرة ولدت من رحم التاريخ العربي فهي اداة تحريك للقوى الثورية العربية وظروف الثورة في الواقع العربي، ولكن هذه الفكرة ـ الحركة «اعطت الثورة العربية صيغتها الموحدة المنطقية الشاملة» ووضعتها «في وقت واحد في جو العصر الذي تعيش فيه، عصر المذاهب الاجتماعية والاقتصادية، وفي جو الروح العربية الاصيلة» عندما اعطت العروبة مفهومها الحديث الايجابي الثوري بعد ان كانت العروبة لفظة فارغة غامضة، واطارا فاقد الروح والمحتوى، «ومنحتها قدرة الحركة والفعل عندما اعطتها مفهومها كثورة على التخلف والظلم الاجتماعي، والثورة على التجزئة وفي سبيل الوطن العربي، والثورة على امراض المجتمع وعصبياته وامتهان كرامة الفرد والمجموع وجعلتها منسجمة مع نفسها ومع العصر، امينة للنظرة الكونية الشمولية التي تسم حركة الأمة في التاريخ عندما جعلتها ثورة من اجل القيم الانسانية»(٨٧)، فإنجاز البعث الاساسي تمثل في هذا البناء الفكري للقومية العربية. «فالفكر في حد ذاته قوة تاريخية، قوة ثورية لا تقدر»(٨٨)، لأن هذه «الصيغة الفكرية الشاملة» ارتفعت بالعرب وبالفكر العربي الى مستوى حضاري، ولذلك فإن تقدير الدور التاريخي للبعث يفترض ان يعي مستويين:

١ ـ قومي يرى في البعث انجازه التاريخي في وضع القضايا القومية في سياق «حل ثوري جديد لمشاكل العالم» أولا، ثم في توضيح فكرة القومية العربية وتأكيدها «حقيقة في التاريخ العربي والانساني» ثانيا. ويرى فيه الانجاز العلمي في «توضيح الأهداف الصحيحة وما بينها من ترابط ووحدة»، ويضع يده على روعة الحل الذي قدمه في «توضيح الطريق الصحيحة التي تضمن تحقيق هذه الأهداف». فالبعث هو أول حركة فكرية ثورية تقدم مشروعا ثوريا متكاملا يشكل طريقاً خاصا وسط سيطرة الايديولوجية الاوروبية بطرفيها: «الرأسمالية» و«الشيوعية»، وفي هذا المشروع الثوري المتكامل تقترن «الفكرة» «بالعمل»، «العقيدة» و«الحزب»، لتحدد نظرية العمل القومي في ثلاثة مستويات:

ـ النضال لبناء الانسان العربي الجديد.

ـ بناء القاعدة الثورية لقيادة النضال القومي.

---

(٨٦) المصدر نفسه، مقتبس من مقالة: «عهد البطولة،» (١٩٣٥).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

ـ تحقيق الانبعاث القومي.

٢ ـ انساني، فالبعث الـذي ولد وهـو يرى الأمـة العربيـة المتخلفة امـام ضرورات التقـدم والخيارات المتاحة بين «الرأسمالية» و«الشيوعيـة»[٨٩] عبّر عن اصـالته بـرفضه تلك الخيـارات واختيـار منهج فكـري خاص في البحث عن خيـار آخـر. ان البعث خيـار نـابـع من حـاجـة الشعوب الحضارية ذات التكون الحضاري القديم، وهو الخيار الذي اتفقت القوتان الكبيرتان للحيلولة دون ظهوره لأن في انتصاره تدليـلا على قـدرة الشعوب المضـطهدة، والشعـوب التي بشرت اوروبا بانتهاء عصرها، على كسر التطويق واختيار طريقها الذي يضمن اصالتها ويحقق لها التقدم، فالدور التاريخي الانساني للبعث هو في كسر طوق الجمود الذي تفرضه اوروبا على البشـرية وعـلى الحياة، والحيلولـة دون اصابتهـا بالعقم. فهـو ليس شعورا بـالمسؤوليـة نحـو مـاض، وانما نحـو مستقبل لـلانسانيـة، نحو حيـاة جديـدة. ولهـذا دعـا «منـذ البـدايـة الى الحياد»[٩٠].

إن قيمة الانجاز التاريخي للبعث يعبر عنهـا كشفه خلود القـومية العـربية، واستمـرارها دون ان تفقد توافقها مع الزمن او تتناقض مع حاجات الأمة ومصـالح جمـاهيرهـا، او تضعف فيها روح استشعار متطلبات العصر القومية والانسانية. وتلعب النظرية القوميـة دورا بارزا في هذه المرونة. فالنظرية القومية التي هي محتـوى القوميـة اصبحت القانـون الذي حيثـما وجدت حاجة لتطوره استجابت القومية لها. اما دور القومية هنا فيتحدد في توجيه الاستجابة في شكل حوار مع الحاجة التي تفرضها. ولـذلك فـإن التقدم والتـراجع (الاستجـابة او التقصـير عنها) يحدثان في النظرية حتى يأخذامداهما كله، فيضاف التقدم الى مكونات الوجود (الأمة)، ويغني اطاره التاريخي (القومية). ولعل هذا هو الذي يفسر لنا لماذا اكتسب البعث تاريخية فريـدة من نوعها اصبحت وسيلة تحصُّن له باعتباره عقيدة وحزبا واهدافا، وجعلته، حيثما واجه انتكاسـة في التـطبيق، قادرا عـلى هضمها واستيعـابها والعـودة ثانيـة بتطبيق آخـر ينسجم مـع العقيـدة ويستجيب بشكل سليم للواقع □

---

(٨٩) عفلق: البعث والتراث، ص ٧٧، وفي سبيل البعث، ص ٥٢.
(٩٠) عفلق، في سبيل البعث، ص ٥٢.

تعقيب

عبد الأمير معله (*)

من الوهم أن نتصور أن فكرة ما تولد بلا محيط يكونها أو يحرّض على تكوينها. . ذلك أن أية فكرة إنما تولد وتتكون نتيجة لتحدٍّ ما. . وبناء على ذلك فإنه ليس لنا إلاّ أن نتصور أن بلورة التصور البعثي لماهيّة القومية العربية تكوّنت بعد مرور عشرات السنين على اليقظة القومية للعرب. فكيف نمت هذه اليقظة؟

حقاً إن العرب مروا بطور سبات طويل بعد انهيار الحضارة العربية على يد هولاكو والمغول بأجتياحهم لبغداد عاصمة تلك الحضارة العريقة. ورغم ان هذا السبات تخللته حالات رفض جزئية متناثرة متباعدة، فإن حالات الرفض هذه لم تكن لها علاقة بمفهوم العروبة، إلا بمقدار ما كانت تعنيه في صيغ عفوية من رفض للخضوع للابتزاز المادي من قبل السلطة المحتلة، التي لم يكن العربي يدرك أنها اجنبية بمقدار ما كان يدرك أنها إسلامية، عدا حالة يتيمة هي حالة مقاومة سيطرة القراصنة الأوروبيين، والبرتغاليين منهم بشكل خاص، على مداخل الخليج العربي في القرن الثامن عشر، أولئك القراصنة الذين تميزت غربتهم عن الأرض العربية بكونهم آتين من بلدان بعيدة، وانهم يعتنقون ديناً آخر غير الإسلام. .

بهذه العفوية والبساطة كان العرب يتعاملون مع هذا المحتل أو ذاك خلال فترة السبات الطويل. والحقيقة أننا لا نريد أن نبني كثيراً على علاقات التماس المحدودة بين سواحل بلاد الشام على الأبيض المتوسط، وبين أوروبا، منذ القرن السابع عشر، من خلال العلاقات الكنسية؛ فقد ظلت تلك علاقاتٍ محدودة مؤطرة بالنسبة إلى بعض سكان بلاد الشام بالاطار الكنسي لا سواه إلى حد بعيد.

ومن هنا يمكن القول: إن اليقظة القومية بدأت بواكيرها المؤثرة يوم أفاقت مصر على الاحتلال الفرنسي على يد نابليون بونابرت، فشكلت تحدياً حاداً ذي بعدين: أولهما أن بقعة عربية

(*) وكيل وزارة الثقافة والاعلام ـ بغداد.

آتية إمكاناتها من الماضي البعيد أفاقت على نمط من الاحتلال مغاير وحديث كان يملك من المعدات ما يبهر العين والعقل. وثانيهما أن هذا المحتل الجديد، غير المسلم، الآتي من وراء البحر، لم يواجه فعلاً مؤثراً من السلطان العثماني الذي كان يأخذ غطاءه في الحكم من خلال كونه حاكماً باسم الاسلام. وبعد حين قصير من الدهر ادرك العرب تدريجياً، ولكن في وقت غير طويل، أن غياب الفعل الذي تميز به السلطان العثماني كان نتيجة للعجز أمام حداثة الامكانيات التي يمتلكها المحتل الجديد. ودون استعراض لتفاصيل ما حدث بعد ذلك فإن الدهشة اعقبتها لا المقاومة للمحتل الجديد فحسب، وإنما نبش لطبيعة الاحتلال التقليدي ومشروعيته متمثلاً بالهيمنة العثمانية أيضاً.

نقول هذا ونحن ندرك ان مصر لم تكن يومئذ خاضعة خضوعاً كاملاً للسيطرة العثمانية؛ بل هي كانت خاضعة ضمناً لنفوذ السلطان العثماني الذي كان مشارفاً على الانقراض بأزاء القوى الاستعمارية الأوروبية التي مثلت ذروة نهوض أوروبا وثورتها الصناعية وطموحاتها للهيمنة على العالم القديم بأكمله، فضلاً عن نزوحها إلى العالم الجديد الذي وجدت فيه أرضاً بكراً.

وإذن، فبعد عشرات السنين تلت تلك الإفاقة الحادة من السبات، ظل العرب يواجهون حالات متفرقة، ولكن مكثفة وغير متباعدة، لا في المكان ولا في الزمان، للهيمنة الجديدة على أرضهم ومقدراتهم، بل على احتلال الانسان بالذات. ولقد وضع الباحث اصبعه على مسألة هي غاية في الأهمية وهو يمر على هذه الحقبة؛ تلك هي أن العرب رفضوا أوروبا سياسياً، غير أنه لم يكن في اعتقادنا بنفس الدقة حين قال إنهم (اعتنقوها حضارة وثقافة).

إذ بالرغم من انبهار العرب بإمكانيات أوروبا وثقافتها الجديدة، ونزوعهم إلى الوقوع تحت تأثيرها وقوعاً سلبياً، فإن الذي رافق ذلك هو ظهور تيار واسع يدعو إلى التشبث بالماضي، وآثاره، وقوانينه، وقيمه. وبالرغم من التناقض بين سلفية هذا التيار واكتشاف العرب السلبي لقدرات العصر الجديدة، فإنه لا يمكننا إلا أن نقر بأن ذلك التيار السلفي كان شائعاً ومؤثراً، وكان يعبر عن التشبث بتأصيل الذات بغض النظر عن الصيغة الماضوية السلبية التي طرحها.

وبالمقابل فإن هناك تياراً كان الأكثر عصرية، والأكثر اقتراباً من أوروبا الحضارة والثقافة، والأكثر رفضاً للسلطة العثمانية المتخلفة ونظامها الرث واحتلالها الذي استهلك نفسه وإمكاناته، وحاول أن يجدد طاقته بإتباع سياسة العنف في قمع المقاومة العربية الجديدة له، وبإتباع سياسة التتريك في مواجهة اليقظة القومية العربية.

إن ذلك التيار كان يقترب من أوروبا سياسياً بقدر ما كان يقترب من أوروبا الحضارة والثقافة، إن لم يكن بمقدار أكبر، تغريه الدعاوى البراقة للسياسة الأوروبية التي كانت تستعد للهيمنة الكلية، تلك الدعاوى التي تتخذ من لوائح الثورة الفرنسية وغيرها من اللوائح البراقة غطاء للتسلل السياسي إلى النفس العربية لكي تدعم تسللها الثقافي والحضاري الباهر. ولقد بلغ اقتراب هذا التيار من أوروبا ذروته قبيل الحرب العالمية الأولى، وهو الاقتراب الساذج ـ ولكن المخلص ـ الذي وجد نفسه عبر انجلاء الوجود العسكري العثماني عن الوطن العربي

أمام معاهدة سايكس - بيكو التي سلبت من هذا التيار الأرض والثورة والآمال السياسية العريضة، وجزأت الوطن العربي إرباً، ووزعته بين تلك الدول التي بدت لذلك التيار يوماً حليفته المخلصة وظهيرته في الخروج من الهيمنة العثمانية وبناء عهد عربي جديد.

وأجد نفسي بهذا الصدد على خلاف مع الباحث حول ما عبر عنه إزاء هذه المرحلة بالقول انها كانت تعني بالنسبة للفكر العربي (فقدان الحاضر والمستقبل). ذلك أن هذا القول يفتقر إلى المصداقية حين نرى أن العرب، في مختلف أنحاء الوطن العربي المجزأ، واجهوا هذه الحالة بانتفاضات وثورات عارمة تبدأ من المشرق وتمتد حتى المغرب على مدى السنين الأربعين التي تلت ذلك الحدث الخطير. وإبّان هذه السنين الجديدة أخذت تتطور وتتبلور فكرة الذات القومية للعرب، بالرغم مما تعاورها من أفكار وافدة من شرق أوروبا، أو غربها، وبالرغم أيضاً من استمرار وجود التيار السلفي. ولا بد لنا أن نقول في هذه المسألة بالذات أنه، لا يجوز، أن نتصور أن منطق الأشياء يسير بين قوسين ولا يحيد. ففيما كان تيار آخر، هو الأقرب إلى الاصالة، يشق طريقه بصعوبة وبطء في هذا الخضمّ من التحديات الكبيرة، بل المصيرية، كان لا بد من أن تحاذيه بضعة تيارات ليست بثقله، ولكنها، في العادة، تجد رواجاً، ربما لأن بعضها يعثر عليه هذا أو ذاك جاهزاً وبراقاً، بمقابل التكون الصعب للتيار الأصيل.

في هذا المناخ ولد البعث، وفيه أطلق فهمه للقومية العربية. وببساطة، ولكنها صعبة الاكتشاف، قال مؤسسه أنها (أي القومية) حقيقةٌ حية. وبغض النظر عن التنظيرات الطويلة الآتية من الغرب عن القومية، ونشوئها، ، وتكوينها، إلى غير ذلك من العناوين، يكتشف البعث أن القومية العربية (وجود حي). فالعرب أمة قائمة منذ القدم وفاعلة وصانعة حضارة ومؤسسة رسالة. وهي لا تحتاج إلى شهادة عن وجودها، بل هي تحتاج إلى أن تجد نظريتها في الحياة، الآن، لكي تفعل شيئاً مهماً هو أنه لا تترك في بنائها النفسي فراغاً يحتله الغرباء، تسللاً أو قسراً. إنها ليست منغلقة، وهي ليست ضد كل شيء آت من خارج الوطن. ولكن المشكلة هي كيف يأتي هذا الشيء. وكيف تستقبله؟ نعم تلك هي المسألة في امة هي بانية حضارات عريقة في التاريخ، ولكنها تعرضت للتدمير على يد غزاة يجهلون معنى الحضارة. ثم بعد مئات من السنين تعرضت لاحتلال اقتصادي وسياسي وعسكري على يد قوى تكونت في وجه من وجوه تكوّنها على انقاض حضارة تلك الأمة؛ وفي اثر تدميرها نمت نمواً حضارياً عظيماً. ولكن بالنسبة إلينا نحن العرب كان هذا الانجاز الحضاري الأوروبي قد تحقق ونحن في حالة غياب كامل.

والحقيقة التي ينبغي أن نثبتها إذن هي أن القيمة الكبرى للكشف القومي للبعث ليس في تشخيص حقيقة مطلقة تقضي بأن القومية (وجود) فحسب، وإنما هي فوق ذلك تشخيص بأن هذا الوجود ينبغي لكي ينمّ عن تلك الحقيقة المطلقة أن يكون (حياً). فكيف يكون كذلك؟ إن الجواب على هذا كان الكشف الأساسي الثاني المكمل للكشف الأول؛ وذلك هو تأسيس النظرية القومية التي تضعنا أمام (صورة الأمة في المستقبل)؛ وتضعنا أمام مسؤولية النضال من أجل وضع هذه النظرية موضع التطبيق الفعلي فتقودنا بالنتيجة لتحقيق (صورة الأمة في المستقبل).

لم يفعل القوميون الذين سبقوا البعث شيئاً غير اكتشاف حالة السبات التي مرت بها الأمة

والمخاطر (المباشرة) الجديدة التي صارت تواجهها بعد تلك اليقظة الحادة من السبات. ولكن الحق أن أولئك، بحركتهم النزّاعة لمواجهة المخاطر الجديدة، لم ينكفئوا أمام تعقيدات تلك المخاطر التي استجدت بعد الحرب العالمية الأولى، وإثر معاهدة سايكس - بيكو. بل الحقيقة هي أنهم راحوا يواصلون كفاحهم بالرغم من ذلك الاحباط الكبير، وبالرغم من تساقط قوى من بينهم أصابها الاحباط، واتعبتها المخاطر، وارتضت أن تتفاهم مع المحتلين لتأسيس أنظمة تأخذ شكل (الحكم الوطني) (لتبرير المرحلة) كما يقول الباحث. فالشيء المهم الذي فعله أولئك القوميون إذن أنهم واصلوا النضال ضمن تلك التعقيدات. وهذا يعني أنهم أداموا المناخ الذي يتيح إبداع الأفكار العظيمة بنفس المقدار الذي يتيح تلقي الأفكار السهلة والجاهزة. وعليه نقول مرة أخرى إن ولادة الفهم البعثي للقومية العربية كانت تعني بالضبط ولادة ذلك الانجاز القومي الرائع الذي أدرك بدقة المسار الذي يقتضيه النضال القومي العربي، لا من أجل درء المخاطر التي تحيق بالأمة وحسب، وإنما لمواجهتها ببناء حضارة عربية جديدة تنقذ المساحة النفسية العربية من الفراغ، وتخلصها من التيه والاستلاب، وتضع العرب على طريق التفاعل، لا التأثر والانسحاق، وتجعل من الوجود القومي للعرب وجوداً حياً لا وجوداً كمياً غير ذي قيمة.

ولعلي لا أغرب في القول بعد ذلك إذا عدت إلى بداية بحث د. نزار الحديثي، إذ أن هذه المسألة الكبرى، مسألة بناء حضارة عربية جديدة، تعيدنا إلى تلك الحضارة العظيمة التي بناها العرب في العصر الوسيط. فلقد كان من آثار مكوّنات الأمة العربية في ذلك العصر، بدءاً باختيارها من بين الأمم لتكون حاملة القرآن الكريم، وانتهاء إلى كل ما وصلت إليه من بناء حضاري، هو انها ظلت تلقي بظلها الكامل على الأقوام الغربية التي غزت الأرض العربية بعد الاجتياح المغولي لبغداد، أمّ الحضارة، وحتى نهايات فترة الاحتلال العثماني. فلقد كان كِتاب تلك الأقوام، وهي الغازية الحاكمة، هو القرآن الذي أنزله الله عربياً، ودينها هو دين العرب، وجُلّ تركَتها الثقافية هو التاريخ الثقافي العربي بكل تراثه، والحرف الذي كتبت به هو الحرف العربي، والمظاهر والوسائل الحضارية، بما فيها نظام الحكم وما ينطوي عليه من تفاصيل، لا من حيث شكله العام، هي موروثة في أغلبها من مظاهر ووسائل التكوين الحضاري والثقافي العربي، وذلك دون أن نعتسف الحكم فنبدو مغالين منكرين لإضافات اضافتها تلك الأقوام هنا وهناك إلى أنماط الحياة ومضامينها. فإذا كان الأمر كذلك أفلا يحق لنا أن نقول إن مضمون العروبة كان حاضراً حتى في فترة السبات؟ وإنه كان بحاجة إلى إيقاظ لكي يتحول لا إلى وجود موروث وحسب، وإنما إلى وجود حي متفاعل وفاعل كذلك، بدلاً من أن يظل منفعلاً سلبياً؟..

من خلال ذلك الواقع يتبين لنا عظمة ذلك الكشف البعثي للقومية بأنها وجود، وأن ذلك الوجود ينبغي أن يكون حياً، لأنه بدون التوصل إلى هذه الحقيقة لا يمكن الوصول إلى نظرية قومية للحياة في خضم تيارين أساسيين، أولهما سلفي متزمت يرى أن لا بديل للماضي إلا بإضفائه على الحاضر، والثاني نزق غريب لم يكتشف أصالة الأمة ووجودها فراح ينقل ما تلقاه من أوروبا بغربها أو بشرقها، وفي الحالين كان يشك أصلاً، لا بقدرة القومية العربية على الفعل فحسب، بل بوجودها كله ومكوناتها كلها أيضاً، حتى إن هذا التيار الذي استلبته أوروبا بغربها وشرقها راح يروج أن العرب هم أمة في طور التكوين.

الفصل الثامن

تطوّر الوعي القومي العربي في أقطار المغرب العربي

خيرية عبد الصاحب (*)

(*) كلية الادارة والاقتصاد ـ الجامعة المستنصرية، بغداد.

مقدمـة

شهد منتصف القرن التاسع عشر بداية التوجه الأوروبي نحو الوطن العربي، وساهمت في هذا التوجه جهات أوروبية متعددة أكملت خـلال النصف الأول من القرن الخـارطة الجـديدة لمستعمراتها، فاختصت فرنسا بالمغرب العربي مبتدئة بالجزائر عام ١٨٣٠، لتمتد بعد ذلك إلى كل من تونس والمغرب. وقد قدموا لتوجههم هذا دعوى انقاذ العرب من التخلف والانحلال بنقل الحضارة الأوروبية إليهم وتمدينهم، غير أنهم باسم المدنية استخدموا ابشع أنواع الاضطهاد وكل الأساليب التي تقود بالنهاية إلى طمس الشخصية القومية. فمحاربة الاسـلام، وتحجيم التعليم القومي لتحجيم اللغة العربية والقضاء عليها، وتشجيع حملات التبشير والفرنسـة والتجنيس، وخلخلة التركيب الاجتماعي للمجتمع بإثارة القضايا العنصريـة، كلها كـانت ضمن المخطط الفرنسي في هذا الاتجاه. واتجه الجهد الفرنسي في مجال اللغة نحو التغريب الثقافي لقطع الجذور التي تربط الانسان العربي بلغته وتراثه وحضارته، وخلق طبقة من المفكرين فاقدي القدرة على النهوض بالمغرب العربي من حالة التخلف التي فرضها عليه الاستعمار، مندفعين باتجاه الحضارة الأوروبية، مستسلمين للحالة الاستعمارية الجديدة التي فرضت عليهم.

ثم توجهوا إلى اللغة ذاتها فمنعوا تدريسها في المدارس، وحرّموا استخدامها اجتمـاعياً، وفرضوا قيوداً واصدروا قرارات تمنع فتح المدارس العربية، وحرموا آلاف المتعلمين بالعربية من العمل في دوائر الـدولة، وأحلوا محلهـا اللغة الفـرنسية في المـدرسة والـدائرة والبيت والشـارع والتفكير.

وقد رافق هذه السياسة اضطهاد اجتماعي واستغلال اقتصادي وتفرقـة عنصريـة وإبعاد للسكان الاصليين الى المناطق الصحراوية القاحلة. وجعلت فرنسا الجاليات الأوروبية، وخاصة

الفرنسية، قائدة في الأماكن التي تستقر فيها، وسهلت لها عملية التخريب والسيطرة، واعتمدت نظرية مفادها ان كل الأرض المغربية فرنسية.

وإذا كانت فرنسا قد نجحت في مرحلة الاحتلال للمغرب العربي في أن تبيد أكبر نسبة من السكان، وأن تمنع اللغة العربية من التداول، وتفصل ارتباط المواطن المغربي بحضارته وتاريخه، وتجعل منه مواطناً مهزوزاً أمام الحضارة الأوروبية، وتخلق طبقة من المثقفين يتقنون اللغة الفرنسية ويعتنقون الثقافة الفرنسية ويحفظون تاريخها ويحملون آثار حضارتها ويهملون انتماءهم الوطني والقومي والتاريخي، إذا كانت قد نجحت في كل هذا فإنها لم تنجح في القضاء على عمق الانتماء الوطني والقومي لابناء المغرب العربي، ولم تتوصل بكل اساليبها وطرقها إلى أن تسلخ المغربي عن انتمائه للأمة وارتباطه بالأرض والوطن. فكان رد الفعل عنيفاً يعبر عن عمق هذا الارتباط القومي وعن تأصل جذور الوعي العربي في ذات الانسان العربي في المغرب. وقد كان رد الفعل هذا باتجاهين: الأول عسكري مثلته الانتفاضات والثورات المتواصلة طيلة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. والثاني فكري سياسي بدأ مع أول حملات الاحتلال عام ١٨٣٠ واستمر إلى الاستقلال.

أولاً: الانتفاضات والثورات المسلحة

عندما ابتدأ الاحتلال الفرنسي للجزائر بدأ رد الفعل الأول في شكل انتفاضات وثورات مسلحة شملت معظم الأراضي الجزائرية[١]. وسرعان ما تطورت هذه الثورات من حالات منفردة إلى حالة من الوحدة فأوجدت وحدة الذات[٢] إزاء الخصم الواحد. غير أنها عبرت عن شكل متقدم من اشكال الوحدة في الالتفاف حول عبدالقادر الجزائري.

بدأ عبد القادر ثورته بندائه «إنكم أيها الجزائريون قد أصبحتم الآن تحت رحمة رومي يقاضيكم رومي ويدير شؤونكم رومي. إن الرومي قد انتهك مساجدكم وأخذ أحسن أراضيكم وأعطاها إلى بني جنسه واشترى أعراض نسائكم، أن يوم يقظتكم قد حان هلموا جميعاً عند سماع صوتي أيها المسلمون أن الله قد وضع مسبغة الملتهب في يدي وأننا جميعاً سنمضي إلى الأمام ونروي حقول وطننا بدماء الكفار»[٣].

نجد في هذا النص أن عبدالقادر أدرك الخطر الذي يهدد وطنه، وتوضحت الرؤيا لديه بالاختلاف الكلي بين العرب والفرنسيين، وظهر وعيه العربي واعتزازه بتراثه العربي الاسلامي وبأرضه وحريته، كما أدرك هدف الاستعمار في القضاء على القومية والأرض والحضارة والدين والوجود. فهو بتركيزه على كلمة رومي قد حدد انتماءه القومي العربي، ودعا إلى التضامن القومي

---

(١) ابو القاسم سعدالله، **الحركة الوطنية الجزائرية** (الجزائر: [د. ن]، ١٩٧٧).

(٢) بدأت ثورة عبدالقادر الجزائري عام ١٨٣٢ واستمرت حتى عام ١٨٤٧، وقد سبقها مقاومة رسمية بقيادة احمد باي والي قسطنطينة ومدينة وهران والجزائر.

(٣) سعدالله، المصدر نفسه.

من أجل الحرية والاستقلال، فجاءت ثورته التي دامت (١٧) عاماً تحمل بذور الوعي القومي العربي من خلال ما أفرزته من قيم ومبادىء وتنظيم ودعوة للتوحيد والاستمرار والمقاومة، أو من خلال المساعدات التي قدمها المغرب العربي لهذه الثورة.

ففيما يتعلق بالثورة نجح عبدالقادر في خلق حالة من الالتفاف والوحدة لدى القبائل العربية الموجودة في الغرب والجنوب الجزائريين(٤)، فسعى جاهداً لخلق وحدة وطنية توحد جهود الشعب وتنظم عملهم، ودعا الناس للانضمام اليه، فعززت هذه الوحدة بناء دولته وتوسيع سلطته وتنظيم جيشه المتكون من جميع القبائل التي انضمت إليه(٥). وتدعيماً لهذه الوحدة الوطنية ترأس مؤتمر الجزائر الذي عقد في بوفورتسفه قرب مليانه وقرر (المؤتمر) توحيد جميع القبائل للدفاع عن الحريات الانسانية وتدعيم الروح الشعبية القائمة على القوة والحفاظ على النفس(٦). وتمكن عبدالقادر بتوحيده القوى الوطنية من أن يوسع جيشه وينشر العسكر فيخرج جيشه مدرباً ومنظماً. ونشر العدالة والمساواة بين المواطنين، ونجح أيضاً في القضاء على النزعة القبلية وترسيخ الولاء للأمة والوطن.

وقد ركز عبدالقادر في نضاله على قدرة العرب على التمسك بأرضهم واعتزازهم بانتمائهم القومي ومنع الاجنبي من محو مقومات هذه الأمة وقطع جذور الارتباط بالأرض والوطن. فهو يقول في إحدى رسائله إلى بيجو(٧) «إن هذه القارة هي بلاد العرب ومهما مكثتم فيها معشر الفرنسيين فانتم لستم سوى عابري سبيل ولو طال مكثكم فيها ثلاثمائة عام، ومثل الترك سينتهي الأمر بخروجكم منها»(٨). كما يقول: «. . . مما علم عن كتب التاريخ أن العرب يبتهجون في معامع القتال كما يبتهج العريس ليلة عرسه فلا يخطر في بالكم أنهم يضجرون منها أو يتركونها من ذات أنفسهم ما دامت الأقدار الإلهية مساعدة لهم».

ففي النص الأول يحدد عبدالقادر الاطار العام للمجابهة. فهي بين العرب والفرنسيين، كما أنه يكشف عن وعيه بطبيعة التاريخ العربي من خلال الاشارة إلى صمود الأمة رغم موجات التمدين والاحتلال والهيمنة. ويشير في النص الثاني إلى ان إرادة العربي عندما تستثار فليس لها حدود، خاصة وأنها تشعر بأنها تلبي قدراً إلهياً اختارها الله له.

لقد أدى هذا الفهم لممارسة العمل الثوري المسلح الى التفاف الجماهير في الجزائر حول عبدالقادر، وحظي بالتفاف مشابه في أقطار أخرى عندما أرسل المغرب قوة عسكرية لمساعدته بقيادة ابي الحسن، وكذلك من خلال مشاركة أبي معزة الطوعية وانضمامه إلى عبدالقادر.

فمثل هذا الموقف أكد «الوحدة» عندما اصبح المغرب عمقاً استراتيجياً يرتد إليه عبدالقادر بين الحين والآخر لاعتبارات عسكرية. وعندما اختار سوريا أو مصر منفى له عبّر عن شعوره بالوحدة بمعناها الواسع. وكان مفهوم الأمة عنده أوسع من مفهوم عصره ـ «المفهوم الديني» ـ

---

(٤) مثل واحات هبوب وهران وتيطري، والصحراء الكبرى، ومليانه، ودامة بكرة وغيرها.

(٥) سعدالله، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) هو قائد الحملة الفرنسية ضد الأمير عبدالقادر.

(٨) سعدالله، المصدر نفسه، ص ٤٦.

وظهر ذلك جلياً في موقفه من النزاعات الطائفية التي أثارتها الروح العثمانية سنة ١٨٦٠[٩].

لقد عبرت الانتفاضات والثورات المسلحة عن اقتران الحرية بالثورة دون إهمال للعمل السياسي. ففي هذه الفترة (١٨٣٠) رافق هذه الثورات نضال سياسي ذو ابعاد عربية قومية ترأسه حمدان خوجة. فقد نظم مقاومة سياسية ضد الاحتلال الفرنسي وشكل مع زملائه أحمد بو خربة وابن رابط وحمدان آغا وابراهيم بن مصطفى وباشا ابن عمر حزباً قومياً باسم (اللجنة المغربية).

وتتضح طبيعة هذا الحزب القومية من خلال برنامجه الذي طرحه والذي يعتبر حالة متقدمة في الوعي العربي قياساً إلى تلك المرحلة. فقد طالب هذا الحزب بالنقاط التالية:

١ ـ استقلال الجزائر.

٢ ـ جلاء القوات الاستعمارية عنها.

٣ ـ الاعتراف بالقومية العربية على أساس أن الشعبين الجزائري والفرنسي لا ينتميان إلى حضارة واحدة[١٠].

ولعل هذه الأهداف وما يضاف إليها من المطالبة بإقامة (حكومة اهلية حرة مستقلة) تحدد وعي هذه (النخبة السياسية) القومي العربي، وتعبر عن تمسك ابناء الجزائر بوجودهم العربي وتراثهم القومي واعتزازهم بالانتماء إلى الأمة العربية. واستمر خوجه في عمله السياسي بعد أن فوضه الشعب أن يكون متحدثاً بأسمه لدى السلطات الفرنسية، فقام بسلسلة من النشاطات لتحقيق الهدف وهو اشتداد معارضة السياسة الفرنسية. ولأنه يشكل خطراً على الوجود الفرنسي فقد أبعد من قبل السلطات الفرنسية إلى خارج الجزائر، إلا أنه شكل أول نواة لفكرة القومية العربية في الجزائر[١١].

ويأتي استمرار الانتفاضات بعد عبدالقادر[١٢] تأكيداً لاستمرار روح الثورة. غير أن ثمة متغيراً تاريخياً مهماً بدأ عندما مدت فرنسا سيطرتها نحو تونس عام ١٨٨١، ثم نحو مراكش عام ١٩١٢، وتمثل في انتشار روح المقاومة رغم تباين اساليبها. ففي حين عبرت المقاومة في تونس عن نفسها بمناوشات مسلحة محدودة مركزة على العمل السياسي (المطالبة بالاستقلال)، نجد الجزائر بعد عام ١٩٠٠ تميل إلى العمل السياسي، كما عبر عنه ظهور نجم شمال افريقيا ثم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فإننا نجد المغرب قد اختار الثورة المسلحة بقيادة عبد الكريم

---

(٩) انقذ آلاف المسيحيين اثناء الحرب الأهلية التي حدثت في اتسام عام ١٨٦٠ وحظي بشكر فرنسا وتقديرها على هذا العمل.

(١٠) أبو القاسم سعد الله، **منطلقات فكرية** (ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٦)، (ونشير إليه لاحقاً بـ «المنطلقات»).

(١١) للمزيد من الاطلاع، أنظر: المصدر نفسه، وخيرية عبد الصاحب، **الفكر القومي العربي في أقطار المغرب العربي**، ص ٢١.

(١٢) ثورة المقراني عام ١٨٧١؛ ثورة وامة العمهي عام ١٨٧٦؛ ثورة الأوراس عام ١٨٧٩؛ ثورة الشيخ بو عامه عام ١٨٨١، وثورة بنو زيد عام ١٩١٥. للمزيد من الاطلاع، انظر: محمد المنصور الكتاني.

الخطابي[13]. ويظهر لأول مرة إجماع أطراف المغرب العربي على القضايا التالية: اللغة. الاستقلال. وحدة المغرب العربي.

وإذا كان تطور الوعي العربي محدوداً في إدراك الحدود الجغرافية السياسية للثورة في أقطار المغرب (في حدود المغرب العربي) وعدم إدراك علاقته بالوطن الأكبر بشكل واضح، فالوعي بدور المفكرين المغاربة في الفكر القومي كان كبيراً. ولعل تصدي عبدالحميد بن باديس لمعالجة مفهوم العروبة وعلاقتها بالاسلام كان تعبيراً عن هذا الدور وعن حجم المساهمة التي تمثلها.

فقد أدرك عبدالحميد عمق الشرخ الذي تحدثه فرنسا بسياستها العنصرية ومحاولة سلخ البربر عن الانتماء الثقافي العربي. ولذلك تصدى لمجابهة هذا التوجه عندما ركز جهوده في هذا الجانب. وهذا ما سنبينه في الصفحات التالية.

ثانياً: دور المؤسسات الثقافية في تطوير الوعي القومي

اكتسب المغرب العربي مكانته التاريخية والحضارية كمركز ثقافي بعد أن امتزج سكانه البربر بثروة الإسلام والعروبة، ونجد أثر ذلك من تاريخ المغرب العربي عموماً إذا تتبعنا دور كل عصر من عصوره السياسية وما احدثه من إضافات.

ولعل ابرز اثر ثقافي للعصور العربية الاسلامية هو وجود ابرز مركزين ثقافيين في المغرب: الزيتونة والقرويين.

كان لهاتين الجامعتين مساهمة هامة في مجال الثقافة والفكر واليقظة العربية. فقد ساهمتا مساهمة فعالة في دفع حركة الوعي العربي بما افرزتاه من نهضة ثقافية عربية دافعت عن الأمة العربية وعن تراثها الحضاري والثقافي العربي الاسلامي قروناً طويلة، من خلال تخريجها لنخبة من المفكرين المغاربة القوميين أعلام المقاومة الوطنية والقومية ضد فرنسا واسبانيا، من أمثال عبدالعزيز الثعالبي وابن باديس وعلال الفاسي وغيرهم ممن سجل لهم التاريخ مواقف جليلة في الدفاع عن اللغة العربية والدين الاسلامي ضد سياسة الفرنسة والتجنيس والإدماج[14].

وقد لعبت كل من جامعة الزيتونة والقرويين دوراً كبيراً في مواجهة المخططات الفرنسية الرامية إلى إلغاء الوجود العربي في المغرب بصدور الظهير البربري عام ١٩٣٠. وكما يقول عبد الهادي التازي: «فإن حرفة الاحتجاج ضد السياسة البربرية قد نفذت في زوايا هذه الجامعة». هذا بالاضافة إلى طبيعة العمل باتجاه تحقيق الأهداف كالاستقلال والوحدة، وقد قادها خريجو هذه الجامعة، أمثال علال وابن باديس ومحمد الفلي وغيرهم كثيرون.

---

(١٣) بدأت الثورة في عام ١٩٢١ واستمرت حتى عام ١٩٢٦ في منطقة الريف من المغرب الأقصى. انظر: البوعياش أحمد، حرب الريف التحريرية.

(١٤) انور الجندي، الفكر والثقافة المعاصرة في شمال افريقيا (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ص ١٤٠.

وهكذا فإن دورهما كبير في عملية النهوض والتقدم والتصدي لمخططات الاستعمار الفرنسي، الرامية إلى سلخ المغرب العربي عن جسم الأمة العربية[١٥].

ثالثاً: تطور الوعي القومي العربي
في مواقف الأحزاب السياسية

شهدت مرحلة بداية القرن العشرين ظهور حركات وأحزاب سياسية كانت إمتداداً لحركات المقاومة السياسية التي ظهرت في القرن التاسع عشر إلى جانب الثورات المسلحة، وتزعمها حمدان خوجه في الجزائر، وخيرالدين التونسي في تونس، وحركة الاصلاحات السياسية والثقافية في مراكش. وقد امتدت هذه الحركات إلى بداية هذا القرن، فظهرت في الجزائر وتونس مظاهر الوعي ونموه، ومحاولة إثبات الهوية العربية أمام التحدي الاستعماري، فكانت النوادي والجمعيات الثقافية مثل نادي التوفيقية ودار العلوم الجديدة ونادي التقدموجمعية الراشدين[١٦]، التي أخذت على عاتقها أحياء الثقافة العربية ومعالجة التدهور الذي أصاب التعليم العربي في الجزائر، ثم لجنة الدفاع عن مصالح المسلمين التي وقفت بوجه سياسة التجنيس والتجنيد الاجباري وإصلاح التعليم التربوي وحرية الهجرة إلى المشرق العربي[١٧].

وفي تونس اتجهت حركة الوعي العربي إلى أسلوب الاصلاح امتداداً لحركة خير الدين التونسي[١٨]، إذ بدأ خير الدين عمله الاصلاحي بعد أن وجد أن الأمة تسير في اتجاه التدهور والانحطاط، الأمر الذي يشجع الدول الأوروبية، وخاصة فرنسا، على الاستيلاء عليها، فأدرك بذلك خطر المرحلة التي يمر بها المغرب العربي، وايقن أن الشعب العربي في المغرب العربي يتحمل مسؤولية الضعف الذي اصابه نتيجة ابتعاده عن أهم مقومات حضارته وتراثه. فقد كان مؤمناً بأن العرب لهم من مقومات الحضارة ما حرر العالم المظلم في الماضي، وقد بقيت الأمة العربية مستمرة في عطائها رغم ما أصابها من الانتكاس، وهي قادرة على النهوض من جديد، إذا تمكنت من أن تحدد أهدافها وطرقها وأسلوب نضالها. ولذا وجه اهتمامه إلى إصلاح النواحي السياسية والثقافية والاقتصادية واعتبرها الأسس التي تقوم عليها حضارة تونس ونهضتها، ثم نهضة المغرب العربي، وتمنع الاستعمار الفرنسي من الظفر بها. فالأمة تمتلك مقومات القوة والتقدم إذا ما أعتمدت على (اتحاد الكلمة وإقامة العدل والعمران والعلوم). وقد بدأ بإصلاح

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٦) نبية الأصفهاني، «تطور الحركة السياسية في منطقة المغرب العربي،» المستقبل العربي، السنة ٢، العدد ١٤ (نيسان/ ابريل ١٩٨٠)، ص ٨٤.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) خير الدين التونسي، بدأ عمله الاصلاحي بعد عام ١٨٥٣ حين اصبح وزيراً في السلطة التونسية. انظر: ابو القاسم محمد كرو، خير الدين التونسي، سلسلة أعلامنا (تونس: دار المغرب العربي، ١٩٧٣)، ص ١٠.

التعليم ونشر الثقافة، فأنشأ مدرسة عصرية (الصادقية) وأصلح نظام التعليم في جامعة الزيتونة وأسس مكتبة كبيرة واهتم بمطبعة الدولة وأصلح جريدة (الرائد التونسي) ثم أصلح حالات الضعف التي دبت في الناحية الاقتصادية والعسكرية.. إلى غير ذلك من الاصلاحات التي ساهمت بشكل فعال في نهضة تونس، وتحديد طريق العمل والنضال للجيل الذي اعقبه، وزرع بذور وعي عربي يدرك عمق الارتباط بالوطن والأمة[19].

ونشطت حركة خير الدين التونسي وقد حملها كل من البشير صفر وبيرم التونسي وسالم بوحاجي وتوسعت بعد عام ١٩٠٥، إثر الزيارة الثانية التي قام بها محمد عبده[20] وما كان من تأثير المشرق العربي على يد ابنائه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومصطفى كامل وغيرهم، إلى أن تحولت هذه الحركة بشكل منظم إلى حزب (تونس الفتاة) برئاسة علي باش حاميا الذي أضاف إلى حركة الوعي العربي في تونس بعداً عميقاً بدعوته لتوحيد المغرب العربي في ميدان الكفاح المسلح، وهذا بتأثير المشرق العربي لاقامته فيه وتشبعه بالأفكار العربية التي ظهرت خلال تلك المرحلة.

أما مراكش فكانت فيها حركتان متلازمتان خلال المرحلة الأولى من القرن العشرين، حركة مسلحة في الجنوب تزعمها الشيخ ماء العينين والقبائل الأخرى، وحركة سياسية إصلاحية تطالب بتطوير المغرب الأقصى وحمايته من سيطرة الدول الأوروبية التي بدأت تتكالب عليه. وأخذت هذه الحركة تطالب برفع القضية المراكشية إلى المحافل الدولية[21]. وقد كانت هذه الحركة التي ظهرت في أوائل هذا القرن ذات أثر فعال في دفع حركة الوعي العربي خطوات متقدمة ووضعه امام اختيارين: إما العمل والارتقاء إلى مستوى التحديات التي تواجه المغرب العربي، وإما الانكفاء والسقوط في أحضان الاستعمار الفرنسي.

إلا أنه، إنطلاقاً من تجذر الانتماء القومي الذي ساهمت به الحركة السياسية والنضالية للمرحلة السابقة وتأثير المشرق العربي والمؤثرات الخارجية الأوروبية، اتجهت الحركة باتجاه الاختيار الأول. وهكذا شهدت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى تصاعد المد القومي العربي وتطوره بشكل سريع أعطى نتائج إيجابية خلال المراحل التي سبقت الاستقلال. فظهرت أحزاب وحركات سياسية وجمعيات أخذت تتمحور حول قائد قد يكون مجسداً للأهداف المطروحة على الساحة المغربية، وهي الاستقلال وبناء شخصية المغرب العربي في إطار الأمة العربية. فتصدر هذا النضال وقيادة تلك الأحزاب المفكرون الذين تخرجوا من المؤسسات الثقافية العربية (كالزيتونة والقرويين) وتشبعوا بالثقافة العربية وتعمق لديهم الانتماء إلى الأمة وأدركوا طبيعة المرحلة، فقرروا العمل لبناء المغرب العربي. وقد ظهر أثر المشرق العربي واضحاً في تشكيل هذه الأحزاب وتطورها سواء كان هذا الأثر وافداً إليها من ابناء المشرق العربي ممن حملوا لواء القومية

---

(١٩) خير الدين التونسي، أقدم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ٥٧.

(٢٠) كانت الزيارة الأولى عام ١٨٨٤ ـ ١٨٨٥.

(٢١) الأصفهاني، «تطور الحركة السياسية في منطقة المغرب العربي،» ص ٨٦.

العربية أمثال شكيب أرسلان والأستاذ ميشيل عفلق، أو من خلال المغاربة أنفسهم عند هجرتهم إلى المشرق وإطلاعهم على حركة القومية العربية وتأثرهم بها، من أمثال عبدالعزيز الثعالبي وعبد الحميد بن باديس والعفي والمحلبي وعلال الفاسي[٢٢].

وحركة الوعي تلك كانت تسير باتجاهين يميزان نمو الوعي العربي لديها. اتجاه داخلي يتعلق بمواقف تلك الأحزاب في القضايا الرئيسية والمهمة مثل الاستقلال وتأكيد الأسس القومية العربية مع الحفاظ على اللغة العربية ومحاربة التجنس والادماج والظهير البربري، ومحاولتهم توحيد قواهم ضمن رقعة المغرب العربي، ثم ضمن المجتمع الأكبر ـ الأمة العربية ـ وهذا ما سنوضحه في موضوع الأحزاب السياسية ومواقفها القومية.

أما الاتجاه الثاني فهو اختيار تضامنهم الكفاحي المشترك مع أقطار المشرق العربي تأكيداً لوحدة الانتماء القومي. ففي هذا الاتجاه نجد أن أولى القضايا التي اهتمت بها أحزاب المغرب العربي كانت القضية الليبية، إذ وقف الشعب التونسي إلى جانب ليبيا ضد ايطاليا عام ١٩١١ وشجب الجزائريون إعدام ايطاليا البطل عمر المختار[٢٣]. وفي عام ١٩٢٢ بعث مؤتمر شمال افريقيا الأول ببرقية إلى الوطنيين المصريين يعلنون فيها وقوفهم إلى جانب الأخوة المسلمين المصريين الذين اعتدى عليهم وهددهم بالمجاعة الاستعمار البربري الذي تمثله الحكومة البريطانية[٢٤]. وعندما قامت ثورة دمشق عام ١٩٢٥ ظهر الشعور القومي بشكل واضح عند المغاربة وعبّر عن نفسه من خلال رفضهم المساهمة مع الجيوش الفرنسية في محاربة الثورة.

ومظهر آخر من مظاهر هذا التضامن هو نصرتهم للقضية الفلسطينية، ففي أواخر العشرينات وقف حزب الدستور القديم لنصرة الفلسطينيين والوقوف ضد الصهيونية. ففي عام ١٩٣٧ احتج الحزب لدى عصبة الأمم على المساندة التي قدمتها السلطات البريطانية للصهيونية في فلسطين. ثم أحيا الحزب ذكرى إعدام أبطال ثورة البراق عام ١٩٢٩ وهم عطاء الزير ومحمد جمجوم وفؤاد حجازي[٢٥].

وقام زعيم الحزب عبدالعزيز الثعالبي بدور كبير لصالح القضية الفلسطينية في المؤتمر الاسلامي الذي انعقد في القدس عام ١٩٣١[٢٦]. ووقف الشاذلي خيرالله إلى جانب القضية الفلسطينية من خلال الحملة الاعلامية الكبيرة التي اعلنتها جريدة «صوت التونسي» الناطقة باللغة الفرنسية، خاصة بعدما قررت السلطات الفرنسية السماح للصهيوني (فلاديمير

---

(٢٢) تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس: فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، ١٩٠٠ ـ ١٩٤٠ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، [١٩٦٩]).

(٢٣) سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية، ص ٣٥١.

(٢٤) صالح بشير، معرّف، الخطابي وجمهورية الريف، تأليف مجموعة مفكرين عرب وأجانب ([د. م.]: دار ابن رشد، ١٩٨٠).

(٢٥) الهادي التيمومي، «دور القضية الفلسطينية في تعميق الوعي القومي العربي في المغرب العربي (مثال تونس)،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٧٢ (شباط/ فبراير ١٩٨٥)، ص ١٠٤.

(٢٦) المصدر نفسه.

جابوتنسكي) بزيارة تونس. ونجحت هذه الحملة في كسب تأييد كل الجماهير التونسية، وبالتالي في إفشال الزيارة. وأعقب هذه الحملة مظاهرة سلمية طافت إثر التأكد من إلغاء الزيارة شوارع تونس تندد بالحركة الصهيونية ـ وهذا أيضاً نجده في كل من الجزائر والمغرب، فقد تقدم آلاف من الجزائريين والمغاربة للتطوع والذهاب إلى فلسطين للمشاركة في ثورة عام ١٩٣٦ وتأييدها بالأموال وفي الصحف والمجلات.

ويأتي مؤتمر عام ١٩١٣ المتكون من كل الجمعيات والأحزاب المشرقية للمطالبة بالتخلص من السيطرة العثمانية فيبعث الأمير خالد للمؤتمر ببرقية يؤكد فيها تأييده للمؤتمر ويضع مطالبه بالاستقلال والتوحد إلى جانب مطالب المشرق بها.

وأما حركة الوعي القومي العربي التي ظهرت بالمشرق فلم تكن بعيدة عن أبناء المغرب العربي. فقد تأثروا بها وتابعوا تطوراتها وحاولوا الاتصال بها للوقوف على طبيعتها وإيجاد نقاط للالتقاء في العمل والأسلوب. وكانوا على إتصال وثيق بالأمير شكيب ارسلان الذي رافق تطور الحركة في المغرب العربي بما قدمه من خدمات جليلة لها سواء عن طريق زياراته المتكررة للمغرب العربي أن من خلال وجوده في سويسرا وتوجيهه للحركة من هناك. وممن اهتم به علال الفاسي والطريسي ومصالي الحاج والوزاني. وقد اتصلوا كذلك بالأستاذ ميشيل عفلق في باريس عام ١٩٣٠ حين التقى بالطلبة المغاربة من تونس والجزائر والمغرب، وساهموا في النضال من هناك متأثيرين بأفكاره القومية الاشتراكية[٢٧]، ثم من خلال اللقاء الثاني في دمشق بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة مع يوسف الرويسي[٢٨] وأبو القاسم محمد كرد من تونس. واستطاع الرويسي من خلال وجوده في دمشق وإتصاله بأعضاء حزب البعث العربي الاشتراكي أن يوضح للمشارقة قضية المغرب العربي ويؤكد ارتباطها بحركة الثورة العربية في المشرق.

وحين تأسست الجامعة العربية عام ١٩٤٥ عقدوا عليها الأمال وايدوها بشكل كبير واعتبروها انجازاً لتوحيد جهود الوطن العربي وتعاونهم لحل القضية المغربية والحصول على الاستقلال.

وعقب إعلان ثورة مصر عام ١٩٥٢ اصبح المجال واسعاً ومفتوحاً أمام قادة الأحزاب والحركات السياسية للسفر إلى القاهرة والاطلاع بشكل مباشر على ما يجري فيها من أحداث عربية تساهم في تطوير عملهم القومي. وقد سجلت هذه المواقف واللقاءات إشارات واضحة على الترابط بين المشرق والمغرب.

رابعاً: مواقف الأحزاب السياسية من القضايا القومية

انطلقت الأحزاب السياسية (كحزب الدستور وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ونجم

---

(٢٧) ماجد سلمان، «نشأة حزب حزب البعث العربي الاشتراكي،» (رسالة ماجستير).
(٢٨) مقابلة شخصية مع يوسف الرويسي، تونس، ١٩٨٠.

شمال افريقيا وحزب الشعب الجزائري وحزب الاستقلال) التي قادها زعماء تتباين روافد ثقافتهم بين العربي الخالص المتأثر بما في المغرب من إرث حضاري وما في المشرق من ثقافة عربية، من أمثال عبدالعزيز الثعالبي وابن باديس وعلال الفاسي، والمتأثر بالأفكار الأوروبية أثناء دراسته في فرنسا وتعلم اللغة الفرنسية، من أمثال الحبيب بورقيبة ومصالي الحاج وفرحات عباس، إلا أنهم اتفقوا جميعاً فيما يتعلق بالقضايا العربية الداخلية كتحقيق الاستقلال وبناء شخصية المغرب العربي وتأكيد تاريخه وحضارته وثقافته العربية ورفض كل السياسات التي اتبعتها فرنسا لتجريد المغرب من مقوماته الأصلية.

ومن خلال قراءة مراجع تلك الأحزاب والحركات نجد تفاوتاً في حركة الوعي القومي لديها، وخاصة فيما يتعلق بالقضايا العربية بوجه عام. فمنها من مثل إطراداً في تعميق هذا الوعي وتأطيره بالإطار الذي يجعله يتواصل مع حركة الوعي القومي في المشرق العربي ويحقق أهدافاً قومية. ومنها من انحصر عمله ضمن حدوده القطرية مركزاً على قضايا صغيرة خاصة بالقطر ذاته كحزب الدستور الجديد وحزب الشعب. إلا أنها جميعاً كانت تتصف بأنها أحزاب غير طموحة في البحث عن حل تاريخي وجذري، مكتفية بالحلول الجزئية والمرحلية حسب الظروف القائمة لا المتصورة. وهذا ما نجده في مواقفها من أهم القضايا القومية بعد الاستقلال.

فعلى صعيد القضايا الداخلية ركزت كل الأحزاب على إعتبار اللغة العربية لغة رسمية للبلاد، وانفرد بهذا العمل بشكل جاد وفعال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عن طريق إقامة المدارس العربية، وتدريس اللغة والتاريخ العربيين فيها. وقد انتشرت هذه المدارس في كافة أنحاء الجزائر وبلغ عددها ١٥٤ مدرسة، ثم على محاربة سياسة الفرنسة والتجنس والادماج وإفشال الظهير البربري. وقد دعت أبناء المغرب العربي إلى عدم الانجرار وراء المغريات لتطبيق عملية التجنيس، وحرمت التعامل مع الذين تجنسوا بالجنسية الفرنسية. وأخيراً تصاعد نضالها بشكل فعال، إذ وجدت أن سياسة الاستعمار موجهة إلى البناء القومي والوطني عن طريق تفريق الشعب إلى قوميات متصارعة بإصدار الظهير البربري، فنجحت في إفشال هذا القرار وحفظت للأمة وحدتها الوطنية والقومية. وقد ساهم في هذا العمل العرب والبربر على السواء(٢٩).

وتعد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المنظمة الوحيدة التي جعلت من فكرة القومية العربية هدفاً لها وخطة عمل لبرامجها. إلا أنها انحصرت داخل الجزائر ولم تتخط حدودها. ولكننا على صعيد القطر الجزائري نستطيع أن نحدد مسيرة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين العربية بالاتجاه الذي عمق تمسك الجزائر بانتمائه العربي ولغته وتراثه وشخصيته العربية. فقد خلقت حالة متطورة من الوعي العربي قياساً إلى ما هو موجود في كل من تونس والمغرب. وذلك من خلال ما قامت به من أعمال تعبر عن فكر مؤسسها ابن باديس الذي كان قد ركز أعماله في مقاومة سياسة الادماج والتجنيس والفرنسة، وفي نشر اللغة العربية والثقافة في أنحاء الجزائر،

---

(٢٩) رابح، الشيخ عبدالحميد بن باديس: فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، ١٩٠٠ ـ ١٩٤٠، ص ٤٥.

لأن مبادئها كانت تقوم على (العروبة والاسلام والعلم والفضيلة)[٣٠]. وقد قامت بتأسيس المدارس العربية والنوادي الثقافية وعقد الندوات السياسية والمحاضرات التعليمية، فاستطاعت بذلك أن تحفظ للجزائر عروبتها وإسلامها وتحافظ على وجودها وشخصيتها القومية من الانسلاخ والاندماج في فرنسا. والتزمت الجمعية بهذا الخط وسارت عليه: «قد فهمنا والله ما يراد بنا واننا نعلن لخصوم الاسلام والعروبة اننا عقدنا على المقاومة المشروعة عزمنا وسنمضي ـ بعون الله ـ في تعلم ديننا ولغتنا رغم ما يصيبنا، ولن يصيبنا من ذلك شيء فنكون قد شاركنا في قتلنا بأيدينا، وأن النصر سيكون حليفنا لأننا قد عرفنا إيماناً وشاهدنا عياناً أن الاسلام والعروبة قضى الله بخلودهما ولو اجتمع الخصوم كلهم على محاربتها»[٣١].

خامساً: وحدة المغرب العربي

مسألة بناء المغرب العربي من المسائل التي استأثرت مبكراً باهتمام الأحزاب والحركات السياسية لها، نظراً لأن جذور هذه الوحدة عريقة وعميقة في القدم بحيث أن الحدود التي تفصل حالياً بلدان المغرب العربي، لم تكن في يوم من الأيام إشكالية جغرافية أو سياسية تحول دون امتداد سلطة مراكش أو تلمسان أو فاس أو تونس[٣٢].

من هذا المنطلق ركزت جميع الأحزاب على تأكيد وحدة المغرب العربي في برامجها وعملت على دعم هذا الاتجاه بكل الوسائل. وهكذا نجد أن حزب نجم شمال افريقيا الذي تأسس من مجموعة من ابناء المغرب العربي المهاجرين إلى فرنسا ضم تونس والجزائر والمغرب وطرح فكرة وحدة المغرب العربي إلى جانب الأفكار الثلاثة التي نادى بها، وهي الاستقلال والعدالة والعروبة[٣٣].

وتعمق هذا الهدف عند النجم عام ١٩٢٤، إذ وزع منشورات بعنوان «إلى إخواننا في المغرب والجزائر وتونس» جاء فيها «إلى إخواننا في المغرب والجزائر وتونس، أعلنوا حقوقكم، ناضلوا لكي تحصلوا على حريتكم السياسية وعلى تحسين أوضاعكم وأخبروا أخوتكم الذين يعملون في الجيش الفرنسي أن لا يحاربوا ضد اخوانهم المغاربة، ليحيى ابطال استقلال المغرب، ليحيى نضال كل مسلمي افريقيا الشمالية»[٣٤].

كما أصدر الحزب عام ١٩٢٨ منشوراً آخر على صفحات جريدة «الأقلام» بعنوان (من أجل استقلال افريقيا الشمالية) حث فيه أبناء المغرب على توحيد نضالهم وتصعيد نشاطهم للحصول على الاستقلال[٣٥]. وكان يكتب على بطاقة العضوية عبارة: ايها المسلمون، جزائريون ومغاربة وتونسيون، فلنتحد لنكون كتلة متضامنة حول نجم افريقيا الشمالية للدفاع عن مصالحنا وعن تحررنا، ان

---

(٣٠) **الشهاب**، ج ٨، مجلد ١٣، ١٩٣٧، ص ١٣٥.

(٣١) رابح، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٣٢) بو قنطار الحسان، «تصور الوحدة العربية عند بعض الأحزاب السياسية المغربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧٣ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ٥٠.

(٣٣) سعدالله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، ج ٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

(٣٥) المصدر نفسه.

الاتحاد فقط هو الذي يصنع القوة(٣٦). واستمر الحزب بهذا النهج وشاركته كل الأحزاب المغربية. وهي وإن لم تكن تعلن بشكل صريح في براجها عن هذه الوحدة، فإن دعوتها إلى الوحدة المغربية من خلال مطالبتها بالاستقلال والتمسك باللغة العربية وبالتراث والحضارة العربية وإقرارها بأن المغاربة شعب واحد منذ القدم، كانت هاجساً داخلياً يؤطر كل أعمالها باتجاه هذا الهدف. وهذا ما وجدناه عام ١٩٤٧ حين اتفقت كل الأحزاب في أقطار المغرب العربي أثر نزول عبدالكريم الخطابي في القاهرة(٣٧) وتوحدت جميعها لتوحيد نضالها، واسفر هذا الالتقاء عن تأسيس مكتب المغرب العربي الذي أكد اهم القضايا القومية:

١ ـ توحيد المغرب العربي عن طريق الكفاح المسلح وخلق الدولة الواحدة المستقلة المتحررة من الاستعمار كخطوة أولى نحو تحقيق الهدف (الوحدة العربية الشاملة).

٢ ـ التهيئة لقيام ثورة مسلحة في الأقطار الثلاثة.

٣ ـ جلب طلاب من المغرب العربي وتوزيعهم على المعاهد والكليات لتكوين الاطارات اللازمة لتعريب الادارة والتعليم في دولة المغرب العربي المنتظرة(٣٨).

ثم أقر المؤتمر في ميثاقه ما يلي:

١ ـ المغرب جزء لا يتجزأ من بلاد العروبة، وتعاونه في دائرة الجامعة العربية مع الأقطار العربية على قدم المساواة أمر طبيعي ولازم.

٢ ـ الاستقلال المأمول للمغرب العربي هو الاستقلال التام لكافة أقطاره الثلاثة تونس والجزائر والمغرب(٣٩).

وغير ذلك من القرارات التي تؤكد إيمان هذه الأحزاب بفكرة وحدة المغرب العربي وسعيها إلى تحقيقها. وقد بقي هذا الهدف ضمن برامج الأحزاب تطرحه كشعار طيلة فترة الاحتلال.

وبعد الاستقلال بقيت الأحزاب المغربية متشبثة بوحدة المغرب العربي وراحت تتخذ خطوات واضحة للاسراع في تحقيق هذا الهدف، فجاء مؤتمر طنجة عام ١٩٥٨ فشارك فيه زعماء الأحزاب الثلاثة ـ حزب الاستقلال ـ جبهة التحرير الجزائرية ـ حزب الدستور التونسي(٤٠). وفي هذا المؤتمر صرح علال الفاسي رئيس حزب الاستقلال قائلاً: «في هذا اليوم سيعرف العالم من دار طنجة نبأ عظيماً طالما تشوقت اليه آذان المغاربة وخفقت قلوبهم، وهوت إليه أنفسهم، ذلك هو نجاح مؤتمر طنجة

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) بعد انقضاء فترة نفي عبد الكريم الخطابي، نقلته فرنسا إلى منطقة أخرى. وفي أثناء مروره بالقاهرة اتفقت جميع القوى الوطنية المغربية على ابقائه في القاهرة بعد الحصول له على حق اللجوء السياسي.

(٣٨) الطاهر عبد الله، الحركة الوطنية التونسية: رؤية شعبية قومية جديدة، ١٨٣٠ ـ ١٩٥٦ (بيروت: مكتبة الجماهير، ١٩٧٦).

(٣٩) للمزيد من المعلومات، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥؛ ٢٦، و٢٧.

(٤٠) الحسان، «تصور الوحدة العربية عند بعض الأحزاب السياسية المغربية،» ص ٥١.

لوحدة المغرب العربي في وضع الأسس لتحقيق هذه الوحدة. وذلك ان الوحدة شيء قارّ في النفوس ثابت في الذهن يجري به الدم المشترك ويسري به الايمان الموحد(٤١).

وقد نص المؤتمر على تشكيل مجلس تأسيسي على مستوى المغرب العربي يضم ممثلين عن البلدان الثلاثة (كما جاء نصاً في البيان الختامي) كما قرر تشكيل أمانة دائمة للمؤتمر من ستة أعضاء (إثنان من كل بلد) مهمتها متابعة تنفيذ مقررات المؤتمر(٤٢).

إلا أنه لوجود التناقضات على الساحة المغربية وفي تركيب الأحزاب ذاتها، انكفأ هذا المؤتمر ولم يحقق النتائج المتوخاة منه. ولكن ظل أمل وحدة المغرب العربي يراود معظم الأحزاب على الساحة المغربية بعد الاستقلال ويضعه كهدف رئيسي في برامجه المعلنة.

ففي التقرير الذي قدمه علال الفاسي إلى المؤتمر السادس للحزب الذي انعقد والجزائر على عتبة الاستقلال اشارة إلى هذه المسألة جاء فيها «إن الضرورة الاقتصادية والمصلحة السياسية والاجتماعية والروحية وروابط التاريخ المشترك وما لها من أثر في عواطفنا، كل ذلك يفرض علينا أن نتوحد لنتقدم للتعاون مع افريقيا ومع أوروبا وامريكا، وأحرى مع العالم العربي الأسيوي ونحن كتلة ينطق عنها لسان واحد وتمثل منهجاً في الحياة وبرنامجاً في الأعمال»(٤٣).

وقد أكد المؤتمر الاستثنائي لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية المنعقد عام ١٩٧٥ ضرورة الوحدة المغربية وأهميتها وجاء في تقريره «لقد سبق أن أكدنا من قبل أننا نعتبر أنفسنا ووطننا وخيراتنا جزءاً لا يتجزأ من المغرب العربي الذي يشكل شعباً واحداً ووطناً واحداً والذي تتكامل خيراته وموارده وطاقاته تكاملاً يجعل من الوحدة بين أقطاره التي فصل بينها الاستعمار بحدود وهمية ضرورة تاريخية لم تحجب عنا ولا يمكن أن تحجب عنا الآفاق الواسعة التي تفتحها أمام شعوب الوطن العربي كله الوحدة العربية الشاملة من المحيط إلى الخليج العربي تناضل من أجلها الجماهير العربية، وسنستمر نناضل من أجلها إلى أن تتحقق»(٤٤).

هذا التطور في الوعي والادراك الكلي لارتباط الجزء بالكل والايمان بضرورة الوحدة المغربية أولاً إنطلاقاً إلى الوحدة العربية كان عاماً وشاملاً لدى جميع الأحزاب. فقد توضحت لديها الرؤية حول حقيقة تاريخية مهمة هي أن المغرب العربي جزء لا يتجزأ، وأنه يشكل ركناً أساسياً من أركان الوحدة العربية.

---

(٤١) خلال هذا المؤتمر الذي سيطرت فيه فكرة الوحدة على مشاعر المؤتمرين، صرح علّال الفاسي رئيس حزب الإستقلال: «في هذا اليوم سيعرف العالم من دار طنجة نبأ عظيماً طالما تشوقت إليه آذان المغاربة وخفقت قلوبهم، وهوت إليه أنفسهم. ذلك هو خبر نجاح مؤتمر طنجة لوحدة المغرب العربي في وضع الأسس لتحقيق هذه الوحدة. ذلك أن الوحدة شيء قارّ في النفوس، ثابت في الذهنيات، يجري به الدم المشترك ويسري به الايمان الموحد». نقلاً عن: مالكي محمد، «اشكالية وحدة المغرب العربي،» (دبلوم دراسات عليا في القانون العام، كلية الحقوق، الرباط، ١٩٨٣)، ص ١٣٤.

(٤٢) محمد الميلي، **المغرب العربي بين حسابات الدول ومطامح الشعوب** (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨١)، انظر تفصيلاً عن هذا المؤتمر، ص ٥١؛ ٥٢؛ ٥٣؛ ٥٤؛ و ٥٥.

(٤٣) علال الفاسي، **منهج الاستقلالية: نص التقرير المذهبي الذي قدّمه رئيس حزب الاستقلال للمؤتمر السادس المنعقد في الدار البيضاء، يناير ١٩٦٢** (الرباط: المكتبة الاستقلالية، ١٩٦٣)، ص ١٤٩.

(٤٤) انظر: المؤتمر الاستثنائي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، كانون الثاني/يناير ١٩٧٥، **التقرير الايديولوجي**، ط ٢ ([د. م.]: دار النشر المغربية، ١٩٧٨)، ص ١٨٢ - ١٨٣.

تلك بعض الشواهد عن مواقف الأحزاب السياسية المغربية من وحدة المغرب العربي، وهي تدل على تطور الوعي القومي لديها من خلال حضور التراث القومي والأمة العربية والاسلام، ومن خلال معارك الاستقلال، إلا أنها تبقى في حيز الأهداف والشعارات النظرية ويغلب عليها الطابع الظرفي والدبلوماسي. ولكن مع هذا تبقى حالة متطورة في الانتماء إلى الأمة والوطن والتاريخ.

سادساً: مواقف الأحزاب الفكرية والسياسية من الوحدة العربية

ذكرنا سابقاً أن اتصالاً وثيقاً قام بين زعماء الأحزاب المغربية وزعماء الأحزاب في المشرق العربي قبل الاستقلال فتعمق وعيهم القومي وتبلورت اهدافهم ونظمت اعمالهم، وخاصة الالتقاء بحزب البعث العربي الاشتراكي بعد الحرب العالمية الثانية. وقد أثمر هذا اللقاء أيضاً عن ظهور مكتب المغرب العربي الذي حدد أهدافه بتحقيق وحدة المغرب العربي ووحدة النضال من أجل الاستقلال والوحدة العربية، وكان المفروض أن تستثمر هذه الجهود بعد الاستقلال لتحقيق الانتماء إلى الأمة عن طريق الوحدة العربية بعد أن كان هذا الانتماء ثابتاً وجدانياً في الضمائر خلال فترة الاحتلال، إذ عبرت معظم الأحزاب السياسية والمفكرين السياسيين عن ايمانهم بالوحدة العربية وأنها الانتماء الأكبر بعد وحدة المغرب العربي. ففي أحد التصريحات يؤكد عبدالعزيز الثعالبي حقيقة ثابتة هي أن العرب أمة واحدة لا بد أن تتوحد حين يقول: «الوحدة العربية كيان عظيم ثابت غير قابل للتجزئة والانفصال يشغل قسماً كبيراً في رقعة آسيا الغربية وشطراً من افريقيا يمتد رأسه في الشرق من المحيط العربي ويسير غرباً إلى المحيط الاطلنطيكي ويضم في هذا الشطر نصف القارة الافريقية»(٤٥).

ففي هذا النص يعدّد عبدالعزيز حدود الأمة العربية ويبين وعيه بطبيعة الحدود الجغرافية السياسية لها. وقد تأكد هذا الوعي لحقيقة الأمة العربية ووحدتها عند الأحزاب المغربية الأخرى. فجمعية العلماء المسلمين الجزائريين تؤكد انتماء أبناء الجزائر إلى أمة عربية واحدة وأنهم جزء لا يتجزأ من الوطن العربي. «إذا قلنا العرب فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقاً إلى المحيط الأطلنطيكي غرباً والتي فاقت سبعين مليوناً عدّاً تنطق بالعربية وتفكر بها وتتغذى من تاريخها وتحمل مقداراً عظيماً من دمها وقد صهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة»(٤٦).

فهذا تعبير عن عمق الايمان بالانتماء إلى الأمة العربية وبأن الوحدة هدف يعيش في ضمير أبناء المغرب العربي وأحاسيسه. وهذا التأكيد والدعوة إلى الوحدة العربية نجدهما أيضاً في الأحزاب الموجودة على ساحة المغرب الأقصى، وخاصة حزب الاستقلال الذي يؤكد أن المغرب جزء من الأمة العربية. فقد ذكر علال الفاسي في إحدى مقالاته ومذكراته: «فإن للمغرب الذي يعتبر امتداداً طبيعياً للبلاد العربية الحق في أن يحتل مكانه في حظيرة الجامعة العربية لتحقيق استقلاله والتعاون معها

(٤٥) الشهاب، مجلد ١٥، ج ١ (١٩٣٥)، ص ٤.
(٤٦) الشهاب، العدد ١١ (كانون الثاني/يناير ١٩٣٨).

على ما يحقق سلامة الكل وطمأنينة الجميع خصوصاً وقد أثبتت هذه الحرب(٤٧) أن الدول المنعزلة لا يقر لها حساب في عالم الغد»(٤٨).

كما يذكر علال الفاسي زعيم حزب الاستقلال أن «واجب العرب أن يتحدوا قبل كل شيء وأن يعملوا على تقوية أنفسهم ليحموها من كل سيطرة اجنبية مهما كان لونها وعليهم أن يعتبروا أن العرب أمة واحدة وأن قضاياهم قضية واحدة لا تقبل التجزئة وإن بقاء الاستعمار في أي قطر من أقطارهم هو استعمار لهم جميعاً ثم عليهم أن يعرفوا أن كل تحالف مع الدول التي سبق لها أن استعمرتهم ليس إلا تثبيتاً للنفوذ الأجنبي في بلادهم وإدامة لحالة الاستعمار السابق مهما كسي من ألوان الحلف والتعاون المتبادل»(٤٩).

أما حزب الدستور الجديد فلم يعلن عن موقفه من الوحدة العربية بشكل صريح، وظلت مواقفه فيها الكثير من الظلال والغموض، اتضح ذلك بعد الاستقلال في تحديد قادته لمفهوم الوحدة العربية وموقفهم منها.

ومن المفروض ضمن تلك النظرة وهذه المواقف التي أوضحتها الأحزاب السياسية والتي تدل على نضج الوعي القومي لديهم وعمق الايمان الذي يحملونه تجاه الأمة والوطن ان يتطور هذا الوعي إلى واقع عملي ملموس وتتخذ خطوات جديدة لتحقيق هذا الهدف.

ولكن بقيت الأحزاب المغربية أسيرة الأهداف النظرية والنظرة التي تعكس الظروف الخاصة بكل قطر. فلو نظرنا إلى دساتير تلك الأحزاب التي أصبحت تقود زمام الحكم في أقطار المغرب العربي بعد الاستقلال لوجدنا تفاوتاً في الموقف من الوحدة وتبايناً في الأساليب لوضع هذا الهدف موضع التطبيق.

فقد جاء في الدستور الجزائري عام ١٩٦٤ «إن الشعب الجزائري شعب عربي مسلم، والواقع أنه منذ القرن الثامن أعطى الاسلام والتعريب لبلدنا الوجه الذي حافظ عليه حتى اليوم وأن الجوهر العربي الاسلامي قد بقي أساس الشخصية الجزائرية خلال قرون طويلة تطور شعبنا في الاطار العربي وخاصة في الاطار المغربي. إن الجزائر بلد عربي إسلامي ولذا فإن هذا التحديد ينفي أي رجوع إلى مقاييس عرقية ويتعارض مع كل انتكاس في الاسهام السابق على الفتح العربي. ورغم تجزئة العالم العربي إلى وحدات جغرافية واقتصادية متميزة فإن عوامل الوحدة المكونة عن تاريخ وثقافة إسلامية ولغة مشتركة ظلت تحتل المقام الأول»(٥٠).

أما حزب الاستقلال فقد ركز على ارتباط العروبة بالاسلام. يقول علال الفاسي عام ١٩٦٥ في المؤتمر الثاني للحزب: «إن العمل المغربي للتوحيد سيحول دون هيمنة الأفكار الرجعية أو الإلحادية في الميدان، لأن عروبتنا لا تعني الانعزال عن بقية العالم الاسلامي أو عن العالم الآخر والتخلي عن تراثنا الديني والثقافي وإنما تعني مواصلة العمل طبقاً للرسالة العربية الاسلامية وعيش الآخاء والتضامن اللذين هما أبرز صفات المؤمنين»(٥١).

---

(٤٧) الحرب العالمية الثانية.

(٤٨) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي** (طنجة: عبدالسلام جسوس، ١٩٤٨).

(٤٩) علال الفاسي، **نداء القاهرة** ([الرباط]: المطبعة التعاونية، ١٩٥٩)، ص ١٣٤.

(٥٠) مؤتمر جبهة التحرير الوطني، ١، مجموعة النصوص المصادق عليها من طرف المؤتمر لجبهة التحرير الوطني الجزائري، الجزائر ـ اللجنة المركزية للتوجيه، ١٩٦٤.

(٥١) عفيف البوني، «الوعي القومي العربي والأحزاب السياسية في المغرب العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧٢ (شباط/فبراير ١٩٨٥).

أما تونس فقد ذكر محمد المزالي في بيان مؤتمر الحزب عام ١٩٨١ أنه : «ليس لتونس مع العالم العربي أواصر حضارية وتاريخية وثقافية فحسب، بل إنها تشترك معه في وحدة المصير وتعمل وإياه من أجل مستقبل قوامه الأخوة والعدالة والتقدم والسلام»(٥٢).

إلا أنه في السنوات اللاحقة للاستقلال، وضمن حركة الأحزاب السياسية داخل حدودها القطرية، نشهد تطوراً ملموساً في الموقف من الوحدة العربية لدى تلك الأحزاب، وإن كان هذا التطور يتفاوت من قطر إلى آخر، إلا أنه من الناحية النظرية يشكل تقدماً باتجاه حركة القومية العربية بشكل عام. وأما من الناحية العملية، فإنه يبقى محصوراً في حيز التفكير والتصور، غير قادر على الخروج إلى الواقع الملموس، كما أنه مؤشر على تطور الوعي العربي في هذه الأقطار باتجاه النضال من أجل الوحدة العربية.

وكذلك يمكننا أن نقرر أن هذه المواقف النظرية والتصورات تعكس موقف زعيم الحزب أو القائد، ولكنها بنفس الوقت لا تعكس موقف الجماهير الشعبية، لأن موقف هذه الجماهير كان وما زال أكثر تقدماً والتصاقاً بهدف الوحدة العربية نتيجة لتراكم إرث حضاري عربي عريق وأصالة ثقافية شعبية عريقة.

خلاصة

نستطيع أن نقرر على ضوء الأحداث السابقة ان الوعي القومي العربي في أقطار المغرب خلال القرن التاسع عشر مر بثلاث مراحل رئيسية حددت طبيعته وأشرت إتجاهه، وهي :

١ ـ **المرحلة الأولى**، امتدت منذ عام ١٨٣٠ إلى بداية الحرب العالمية الأولى، وهي المرحلة التي شهدت بداية ظهور الوعي القومي العربي، ظهوراً تمثل أولاً في عملية الالتقاء القومي لابناء المغرب العربي على صعيد القطر الواحد أو الأقطار الثلاثة، ومن خلال التعاون في إنجاح الثورات المسلحة وإمدادها بوسائل الصمود والاستمرار ضد الاستعمار، أو من خلال الحركة السياسية الاصلاحية التي قادها حمدان خوجه وخير الدين التونسي والحركة السلفية في مراكش. وقد أشّرت هذه الدلائل في الوعي بداية مرحلة النهوض القومي لأقطار المغرب العربي. واتسمت بشكل عام بالعمل الجاد من أجل الاستقلال. وقد تزامن هذا النهوض في الوعي مع ظهور الوعي القومي في المشرق، فعبر بذلك عن بدء حالة من التواصل الفكري بين المشرق والمغرب ونزوعها إلى توحيد جهود الأمة باتجاه تخفيف الهدف القومي.

٢ ـ **المرحلة الثانية**: وهي التي أعقبت الحرب العالمية الأولى إلى الاستقلال. وقد امتازت هذه المرحلة بالعمل الفكري مع العمل المسلح لمجابهة الخطر الأساسي (فرنسا) خاصة، فتكون بذلك قد مثلت تأجج الوعي القومي العربي وتطوره وتلاحمه مع الوعي القومي بالمشرق وتأثره به وتأثيره فيه، كما شكلت هذه المرحلة قاعدة لارادة الانتماء إلى العمل الأكبر (الأمة العربية) وحددت انتماء المغرب العربي تاريخياً وحضارياً إلى الأمة العربية وأكسبته خصوصية قومية متميزة عن الأمة

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

الفرنسية الرامية إلى احتواء المغرب العربي وضمه إليها.

فكانت الجمعيات والحركات والأحزاب السياسية التي ظهرت خلال هذه الفترة قد أشرت ارتقاء بالأفكار والمبادىء العربية طالبتها بالعمل على تنظيم جهودها نحو هدف عام وشامل هو الاستقلال ثم الوحدة المغربية التي هي جزء من كل (الوحدة العربية الشاملة).

وقد احتوت برامج تلك الجمعيات والأحزاب على هدف الوحدة العربية وتأكيد الانتماء إلى الأمة والاعتزاز بالقومية العربية من خلال تمسك زعمائها بلغتهم ودينهم وحضارتهم وتاريخهم.

٣ ـ **المرحلة الثالثة**: مرحلة ما بعد الاستقلال ـ وقد سجلت هذه المرحلة دلائل الارتقاء إلى مرحلة زرع ركائز الانتماء القومي في الواقع المغربي من خلال عملية التعريب، والبحث عن موقف من القضية القومية، أو ما سمي بالانتقال من الوطني إلى القومي. وإن اختلفت هذه الأحزاب من قطر إلى آخر في الرؤية فإنها عموماً تسجل تطور الوعي القومي في هذه الأقطار المغربية.

تعقيب

د. شفيق عبد الرزاق السامرائي (*)

فترة الاحتلال في القرن التاسع عشر

منذ عام ١٨٣٠ حين قامت فرنسا بغزو الجزائر جاء هذا الغزو لأسباب إقتصادية، ومهما كانت الذرائع التي تذرعت بها فرنسا لتبرير هذا الغزو، وكما جاء في دراسة الباحثة خيرية عبدالصاحب، تحت دعوى إنقاذ العرب من التخلف والانحلال، فقد تزامن هذا الغزو مع قيام الثورة الصناعية في الغرب وتسابق الدول الغربية للبحث لها عن مناطق نفوذ تكون لها أسواقاً دائمة لتصريف الفائض من منتجاتها ولجلب الأيدي العاملة منها، وكذلك للحصول على المواد الأولية الرخيصة الثمن.

ومما يؤكد الجانبَ الاقتصاديَ الديونُ التي تراكمت على فرنسا لصالح الجزائر منذ عام ١٧٩٤ نتيجة للقروض الجزائرية لفرنسا ولشراء القمح منها، وكذلك القنب والعنب والأغنام. وقد بلغت هذه الديون (١٨) مليون فرنك بقيت فرنسا تماطل في دفعها حتى عام ١٨٢٧ حين طالب الداي قنصل فرنسا بأن يجبر حكومته بتسديد الديون فأجابه بصلف انه ليس في نية حكومته أن تدفع ما عليها من ديون. ويقال أنه لطمه بالمروحة(١) فكانت القشة التي قصمت ظهر البعير لتتخذ منها فرنسا ذريعة لغزو الجزائر. وقد بررت ذلك بحجة نشر المدنية والحضارة في الأرض التي يعيش فيها البرابرة. وكما قال «مترنيخ» رئيس وزراء النمسا: «لا يمكن أن يصرف ١٠٠ مليون فرنك ويعرض «٤٠» ألف فرنسي للهلاك من أجل ضربة مروحة»(٢).

وقد اعتبر نابليون الأول الجزائر كسوق خارجية ضرورية لتطور الصناعة الفرنسية(٣).

(*) كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد.

(١) جمال الدين الألوسي، **الجزائر بلد المليون شهيد**، السلسلة الاعلامية، ١٢ (بغداد، وزارة الثقافة والإعلام: مطبعة الجمهورية، ١٩٧٠)، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث** (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، ص ٢٠٢.

واتجه الفرنسيون إلى تونس لتكوين إمبراطورية لهم في المغرب العربي تكون مدخلاً للأطماع الفرنسية في القارة السوداء. ففي عام ١٨٣٧ وبحجة تخطيط الحدود بين الجزائر وتونس هاجم الفرنسيون الأراضي التونسية، لكن الضغط البريطاني إضطرهم للانسحاب من الأراضي التونسية، ثم عادوا فاحتلوها عام ١٨٨١[٤].

وقيام ثورة الأمير عبدالقادر الجزائري عام ١٨٣٢ كانت رد فعل الجزائريين على الاحتلال الأجنبي. وقد اختارت القبائل الأمير عبدالقادر قائداً لها. ومما يؤكد التوجه القومي لدى الأمير عبدالقادر استقدامه المدربين من مراكش وتونس لتدريب الجيش ولتنظيم وحداته النظامية، كما كانت علاقته متينة بسلطان مراكش الذي جهزه بالأسلحة والأموال[٥].

وفي عام ١٨٤٤ نجد العزة القومية لدى مولاي عبدالرحمن سلطان مراكش الذي لجأ إليه الأمير عبدالقادر. ورغم الانذار الذي وجهه إليه المارشال بيجو لتسليم الأمير عبدالقادر فإنه رفض الأمر الذي أدى إلى اقتحام الجيش الفرنسي لمراكش، ولم ينقذه إلا تهديد الانكليز بالتدخل[٦]. وانتهت ثورة الأمير عبدالقادر عام ١٨٤٧ بنقله إلى فرنسا ومن بعدها اختار دمشق مقراً إلى أن توفي هناك.

وتوالت الثورات على المستعمرين في الجزائر، وأهمها ثورة بوزيان عام ١٨٥٢، وثورة سليمان بن حمزة بن بوبكر ١٨٦٤، وثورة الحاج محمد المقراني عام ١٨٧١[٧]. واستمرت ثورات الشعب الجزائري وانتفاضاته حتى قيام ثورة عام ١٩٥٤ التي انتهت باستقلال الجزائر فيما بعد.

واتفق مع الباحثة بأن الفرنسيين استخدموا باسم المدنية ابشع أنواع الاضطهاد، وعمدوا إلى طمس الشخصية القومية وطمس اللغة العربية، وإحلال اللغة الفرنسية محلها والعمل على خلخلة التركيب الاجتماعي بإثارة القضايا العنصرية.

ومن الجدير بالذكر أن مفهوم العروبة والاسلام يكاد يكون مفهوماً واحداً لدى أبناء المغرب العربي. ففي نظرهم أن المسلم عربي والعربي هو المسلم. وسبب هذا الامتزاج في فكرهم هو عدم وجود أقليات دينية في المغرب العربي. كما أنهم وجدوا أن المحتل لأرضهم مسيحي فارتبط الدين بالصراع القومي بين العرب المسلمين والفرنسيين المسيحيين. ولا شك ان هذا المفهوم كان يختلف كثيراً عما هو عليه في مشرق الوطن العربي، وذلك بسبب وجود الأقليات الدينية ذات الأصول العربية. ومن هنا كان نداء الأمير عبدالقادر للجزائريين بأنكم أصبحتم تحت رحمة (رومي) الذي يعني الأجنبي أو الأعجمي أو المسيحي.

وهذا ما جعل المؤسسات الدينية المتمثلة بالجوامع كجامع الزيتونة والقرويين تلعب دوراً

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢١١.
(٧) امين سعيد، **ثورات العرب في القرن العشرين** ([القاهرة]: دار الهلال، [د. ت.])، ص ٢٣٤.

هاماً في شحذ الهمم الوطنية وتوجيهها ضد المستعمرين الأجانب بما كانت تؤكـده في تدريسهـا للتاريخ العربي وللحضارة العربية والاسلامية. فقـد خرج منهـا مفكرون ومنـاضلون من أمثال عبدالعزيز الثعالبي وعلال الفاسي وابن باديس وغيرهم قادوا النضال الوطني ضد المستعمر.

تطور الوعي القومي في مواقف الأحزاب السياسية

من المعـروف أن الأحزاب السيـاسية في المغـرب العربي بـدأت تتكون في بـداية القـرن العشرين. وقد لعبت دوراً هاماً في الحصول على الاستقلال، كحزب الشبـاب التونسي الـذي اسسه علي باش حانبه عام ١٩٠٧ والذي أصدر جريدته (التونسي) باللغة الفرنسية ولم تصـدر بالعربية إلا بعد فتـرة سنتين بتـأثير الشبـاب المتكون تكـويناً عـربياً وإسـلامياً مثـل عبدالعـزيز الثعالبي(٨).

وقد اختلف الرأي في دور علي باش حانبه، ففي الوقت الذي تشارك فيه الباحثة افكـار علال الفاسي الذي قال فيه: «هو أول زعيم فكر في ضرورة توحيد المغرب العربي في ميدان الكفاح، وقد مد يده للمقاومين الجزائريين.. وحصل على قسط وافر من الثقافتين حيث درس العربية في جامع الزيتونة ثم دخـل المدارس الفرنسية وسافـر إلى باريس لـدراسة الحقـوق هناك.. وكـانت دعوتـه مؤثرة في تهييـج الرأي العـام على الفرنسيين، وتأكيد الاعتراف بالخلافة العثمانية وسلطتها على تونس»(٩).

يرى عفيف البوني ان حزب الشباب التونسي (تونس الفتـاة) يعتمد عـلى عدد قليـل من المناضلين المتحدرين من برجوازية أصلها من المماليك، وهي طبقة الأتراك الحاكمة، وأن عـلي باش حانبه لم يطالب بالاستقلال، بل اهتم فقط بإشراك التونسي مع الفرنسي في المسؤولية، وأن جريدته كانت أبعد ما تكون عن الفكرة العربية الاسلامية، بل أن علي باش حانبه ذهب إلى حد القبول بالاندماج بفرنسا وقبول الجنسية الفرنسية(١٠).

وقد يكون تحليل عفيف البوني أقرب إلى الصواب، ذلك لأن علي باش حانبه بعد سفره إلى استانبول عين مستشاراً في العدلية ثم عضواً في مجلس الدولة. وفي سنة ١٩١٦ عين مستشاراً لوزارة الخارجية ثم مستشاراً للصدارة العظمى(١١). ومن ذلك يستدل على أن علي باش حانبه كان أكثر ميلاً إلى الاتجاه الديني منه إلى الاتجاه القومي.

وعلى العكس من علي باش حانبه كان عبدالعزيز الثعالبي رجلاً قوميـاً وداعياً من دعـاة وحدة المغرب العربي ومن دعاة الوحدة العربية الشاملة.

فالثعالبي هو الذي قام بتأسيس الحزب الحر الدستوري عام ١٩٢٠ على مباديء تطالب

---

(٨) عفيف البوني، **وعي الهوية العربية في الفكر التونسي الحديث** (باريس: منشورات العلم العربي، [د. ت.])، ص ٦٩.

(٩) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي** (المغرب: دار الطباعة المغربية، [د. ت.])، ص ٤٤.

(١٠) البوني، المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١١) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٤٦.

بنظام دستوري لتونس، وتأليف حكومة وطنية مسؤولة امام الشعب[12]. وكان الثعالبي قد اعتقل على يد الفرنسيين عام ١٩١٩ على أثر نشره كتاب «تونس الشهيدة» باللغة الفرنسية الذي فضح فيه جرائم الاستعمار بحق الشعب العربي في تونس. ويقوم فكر الثعالبي على أساس أن مصدر التشريع الملائم للبلاد العربية هو تراثها العربي الاسلامي، وأن العرب أمة واحدة لا بد من أن تتوحد. وقد كتب كما ذكرت الباحثة في جريدة الشهاب الجزائرية عام ١٩٣٩ مقالة حول الوحدة العربية جاء فيها: «الوحدة العربية كيان عظيم ثابت غير قابل للتجزئة والانفصال يشغل قسماً كبيراً من رقعة آسيا الغربية وشطراً من افريقيا، يمتد رأسه في الشرق من المحيط العربي ويسير مغرباً غرباً إلى المحيط الاطلنطيكي، ويضم في هذا الشطر نصف القارة الافريقية». كما دعا إلى تطهير الدين الاسلامي من البدع والضلالات والطرقية لكي لا يستغل لمحاربة الوطنية التي تستهدف تنوير المجتمع وربطه بالحضارة العربية[13]. وقامت السلطات الفرنسية بنفي الشيخ الثعالبي إلى الخارج عام ١٩٢٣ فعاش متنقلاً بين مصر وبغداد وفلسطين وربط نضال الحركة الوطنية في تونس بالحركة الوطنية في المشرق العربي.

وبقي الثعالبي من أكبر دعاة الوحدة العربية حتى صدر العفو عنه عام ١٩٣٦[14]. وقد سبق هذا العفو انشقاق في حزب الحر الدستوري عام ١٩٣٤ وبروز الحزب الحر الدستوري الجديد الذي قاده الحبيب بورقيبة. وقد توفي الثعالبي عام ١٩٤٤.

وتشير الباحثة إلى أن حركة الوعي القومي التي ظهرت بالمشرق لم تكن بعيدة عن أبناء المغرب العربي، وتذهب إلى القول بأنهم كانوا على اتصال كبير بالأمير شكيب ارسلان الذي رافق تطور الحركة في المغرب العربي بما قدمه من خدمات جليلة لهذه الحركة من خلال وجوده في سويسرا. وتضيف: «وممن اهتم به: علال الفاسي، الطريسي، مصالي الحاج، الوزاني...».

ولم تذكر الباحثة مدى هذا التأثير ونوعه، أهو تأثير قومي أم تأثير ديني؟ فشكيب ارسلان لم يكن من ذوي الاتجاهات القومية بل كان اتجاهه دينياً. ويشير د. عبد العزيز الدوري نقلاً عن رسالة شكيب ارسلان التي كتبها سنة ١٩١٣ بعنوان «بيان للأمة العربية عن حزب اللامركزية» إلى رأيه الذي أكد فيه العصبية أو الرابطة الاسلامية ورفض فكرة «العصبية الجنسية» كما رفض أن يكون للعرب منزلة خاصة بالاسلام وإن جاء بها أعرب العرب ونزل كتابها بأفصح لغات العرب هي شريعة عامة مبنية على المساواة التامة وبعيدة عن الأثرة الجنسية. ويقول د. الدوري: «وطبيعي أن ينكر أقوال من يؤكدون على العروبة ويجعلونها الشريطة الأولى آنئذ بل ويذهب شكيب ارسلان إلى أن العصبية الجنسية (أي القومية) من عمل المفرقين الذين يحاولون إثارة العرب على الدولة والذين يريدون - في تقديره - تغليب العصبية الجنسية على العصبية الدينية»[15].

---

(١٢) الطاهر عبدالله، الحركة الوطنية التونسية: رؤية شعبية قومية جديدة، ١٨٣٠ - ١٩٥٦ (بيروت: مكتبة الجماهير، ١٩٧٦)، ص ٦١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦١ - ٦٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٥) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٨٣.

ويرفض شكيب ارسلان الدعوة إلى اللامركزية في الدولة العثمانية ويرى فيها الخطوة الأولى نحو الانفصال، وأن الدعوة إليها ستعقبها دعوات مثل الخلافة العربية والاستقلال القومي والتحرير الوطني وكل هذا سيفضي إلى حرب داخلية(١٦). ثم هو لا يرى بأساً من تقوية الرابطة الجنسية أو القومية بين العرب، ولكنه لا يريد أن يبدأ ذلك بالاختلاف مع الترك أو الهياج على الدولة في تلك الظروف التي وصفها بالصعبة(١٧).

أما الحزب الحر الدستوري الجديد فبعد سفر بورقيبة إلى القاهرة وتولي صالح بن يوسف قيادة الحزب دعا إلى مؤتمر عرف بمؤتمر ليلة القدر في ٢٢ آب / أغسطس ١٩٤٦، واستطاع المؤتمر أن يوحد جميع الاتجاهات السياسية بجعلها كتلة واحدة بمواجهة القوى الاستعمارية، وأصبحت الحركة الوطنية في تونس بجميع تشكيلاتها متجهة باتجاه الوحدة العربية(١٨)، وربما يكون اتجاه ابن يوسف القومي هو الذي خلق فيما بعد الخلاف بينه وبين بورقيبة الذي كان يؤمن بمبدأ «خذ وطالب». ففي حزيران/ يونيو عام ١٩٥٥ تم التوقيع على إتفاقية بين تونس وفرنسا وافق عليها الحزب الدستوري الجديد ورفضها بن يوسف، الأمر الذي دفع بورقيبة إلى فصل صالح بن يوسف من الحزب(١٩).

ويؤكد ابراهيم طوبال ذلك بقوله: «إن المتجذرين في حزب الدستور بقيادة الأمين العام صالح بن يوسف رفضوا الاتفاقات الفرنسية التونسية وطالبوا بمواصلة الكفاح مع الثورتين الجزائرية والمغربية، كما انهم لم يقدروا اهمية وحدة الثورة المسلحة على نطاق المغرب العربي التي هي حتماً المنطلق الطبيعي لوحدة ترابه ومصيره، بينما يؤدي نقيضها إلى تحقيق أهداف الاستراتيجية الاستعمارية الفرنسية التي تريد الانفراد بالثورة الجزائرية بعد إخراج تونس والمغرب من المعركة»(٢٠).

في شباط ١٩٤٧ اتفق كل من ممثلي حزب الاستقلال المغربي وحزب الشعب الجزائري وحزب الدستور التونسي الموجودين في القاهرة على عقد مؤتمر عام لدراسة شؤون المغرب العربي من ١٥ إلى ٢٢ شباط/فبراير. وقد روعي في المؤتمرين أن يكونوا ممثلين عن الحركات السياسية القائمة في المغرب العربي (انبثق عنها مكتب المغرب العربي).

وقد صدر عن المؤتمر عدة قرارات منها ما يخص تنسيق الحركات الوطنية في بلاد المغرب ومما قرر ما يلي:

١ ـ ضرورة الاتفاق بين الأحزاب الوطنية داخل كل قطر.

٢ ـ إحكام الروابط بين الحركات الوطنية في الأقطار الثلاثة، ويوصي المؤتمر لتحقيق ذلك:

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) عبدالله، **الحركة الوطنية التونسية: رؤية شعبية قومية جديدة ١٨٣٠ ـ ١٩٥٦**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢٠) ابراهيم طوبال، **البديل الثوري في تونس** (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٧٩)، ص ٦.

أ ـ الاتفاق على غاية واحدة هي الاستقلال التام والجلاء.

ب ـ تكوين لجنة دائمة من رجال الحركات الوطنية مهمتها توحيد الخطط وتنسيق العمل والكفاح المشترك.

ج ـ العمل على توحيد المنظمات العمالية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية في الأقطار الثلاثة وتوجيهها توجيهاً قومياً.

د ـ ضرورة وقوف الأقطار الثلاثة جبهة واحدة عند حدوث الأزمات في أي قطر منها(٢١).

ثم تكونت في ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٧ لجنة تحرير المغرب العربي التي تزعمها الأمير عبدالكريم الخطابي في القاهرة ووافق على ميثاقها الحزب الدستوري القديم والحزب الدستوري الجديد (عن تونس) وحزب الشعب الجزائري (عن الجزائر) وحزب الوحدة المغربية وحزب الاصلاح الوطني وحزب الشورى وحزب الاستقلال (عن المغرب).

ومما جاء في الميثاق «إن المغرب العربي بالاسلام كان وعلى الاسلام عاش وعلى الاسلام سيسير في حياته المستقبلية» و«المغرب جزء لا يتجزأ من بلاد العروبة، مع الدعوة إلى الاستقلال التام لأقطار المغرب»(٢٢).

مواقف الأحزاب في المغرب العربي من الوحدة العربية

جاءت مواقف الأحزاب في المغرب العربي متباينة من الوحدة العربية، فبعضها أكد وحدة المغرب العربي الكبير، والبعض الآخر أكد الوحدة العربية عبر وحدة المغرب العربي. وبالاضافة إلى هذه الأحزاب كانت هناك احزاب قطرية لم تتناول الوحدة في مواقفها. وسنقتصر على تلك الأحزاب التي تناولت موضوع الوحدة سواء كانت الوحدة الشاملة أو وحدة المغرب العربي الكبير، وذلك لأن الباحثة اقتصرت على حزب الاستقلال مع إشارات إلى حزب الدستور، في حين أن هناك احزاباً أخرى لها مواقف واضحة من الوحدة العربية أو وحدة المغرب العربي لم يتم التطرق إليها. وهذه الأحزاب هي:

(١) **حزب الاتحاد الوطني للقوى الشعبية**: فقد أكد التقرير المذهبي للحزب أن أمة المغرب العربي تشكل أمة واحدة مركبة من ثلاثين مليوناً من السواعد ولديها إمكانات هائلة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

ويضيف التقرير: نحن مؤمنون بالوحدة الحقيقية، ومؤمنون بالمغرب العربي كوطن واحد، لأن ذلك هو الأفق الذي يواكب مصلحة الجماهير الحقيقية وتطورها التاريخي(٢٣).

ويؤكد التقرير: إن الأوضاع المحلية من جهة، وهيمنة المصالح الأجنبية من جهة أخرى،

---

(٢١) الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٢٣) التقرير المذهبي للاتحاد الوطني للقوى الشعبية بالمغرب ([دمشق]: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ٩ ـ ١١.

هي التي قد تؤخر زحف جماهيرنا الظافرة نحو تحقيق الهدف الذي لا محيد عنه تاريخياً، هدف تحقيق وطن المغرب العربي. . . وستكون الوحدة من صنع الجماهير لا منحة يتكرم بها الساسة. . . ولن تكون جماهيرنا مجرد أداة فعالة للوحدة فقط، بل عندما تتحقق الوحدة ستكون هي الضامن الضروري لنجاحها ولتوجيهها الوجهة الصحيحة(٢٤).

ويرى التقرير ان هدف الحزب القريب هو تحقيق وحدة المغرب بواسطة الجماهير ولمصلحة الجماهير المغربية. . . وهناك إجماع في مستوى الجماهير الشعبية أو في المستويات الرسمية على ضرورة بناء المغرب العربي من نهر السنغال على ضفاف المحيط الأطلسي إلى التخوم الليبية المصرية(٢٥).

والتقرير يربط بين وحدة المغرب العربي والوحدة العربية بقوله: إن وحدة المغرب العربي تمتزج بالتيار العربي العام نحو الوحدة تشكل إحدى مراحلها الهامة. فالروابط التي تربط بعضنا ببعض لا تنفصم، غير أننا مقتنعون إقتناعاً عميقاً بأن الوحدة العربية لن تستطيع أن تضمن لنفسها الشروط الموضوعية لانطلاقة صحيحة، إلا إذا انبثقت عن جماهير واعية مكونة تكويناً سياسياً ومنتظمة تنظيماً محكماً، ولهذا فنحن لا نستطيع أن نفصل في الوقت الراهن الكفاح من أجل الوحدة عن الكفاح من أجل الديمقراطية، كما أن معركة الوحدة العربية لا يمكن فصلها بأي حال عن آفاقها الثورية(٢٦).

(٢) **حركة الوحدة الشعبية**: جاء في بيان حركة الوحدة الشعبية الصادر عام ١٩٧٥: «إن حضارة شعبنا هي أصلاً الحضارة العربية الاسلامية في سعيها إلى النهضة، وتونس جزء لا يتجزأ من المغرب العربي الكبير، من العالم العربي، ومن افريقيا. والشعب التونسي مثل الشعوب العربية الأخرى يناضل من أجل نهضته الثقافية ومن أجل نهضة الحضارة العربية الإسلامية»(٢٧).

كما أضاف: إن حرصنا على تحررنا الوطني واستقلالنا وواجبنا الوطني كتونسيين في حماية وإثراء أصول شخصيتنا وإحياء حضارتنا إلى جانب واجبات التنمية، كل ذلك يملي علينا أن نتحد مع الشعوب الأخرى في المغرب العربي، فتوحيد المغرب العربي الكبير إنما هو واجبنا التاريخي الكبير يمكننا بتحقيقه تعبيد الطريق لوحدة الأمة العربية الكبرى(٢٨).

(٣) **منظمة ٢٣ مارس**: تأسست عام ١٩٧٠ ولها جذور تعود إلى ما قبل هذا التاريخ. وقد ذكر بيان للمنظمة انها تناضل من أجل بناء نظام ديمقراطي شعبي في المغرب، كما تناضل من أجل تحرير الصحراء. وكذلك هو النضال القومي التحرري العربي.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ٢٤.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.
(٢٧) بيان حركة الوحدة الشعبية، في **سبيل تونس حديثة**، ص ١٦.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

وتؤكد المنظمة بأنها تناضل من أجل وحدة المغرب العربي في إطار الوحدة العربية الشاملة. وتضيف ان الوطن العربي يعاني أكثر ما يعاني من التجزئة، وأن قبولنا بتكريس هذه التجزئة وصنع المزيد منها يعني التسليم بمخططات الاستعمار وتمكينه من أسلحة جديدة لنحر جماهيرنا.

إن اهتمام ٢٣ آذار/ مارس بقضايا النضال العربي يعكس في العمق البعد القومي للثورة المغربية إنطلاقاً من أن الثورة في المغرب أو في أي قطر عربي لا تأخذ معناها الحقيقي إلا في الاطار القومي العام[٢٩].

أما التجمع الوطني للمستقلين الذي يتزعمه أحمد عثمان، وهو من المؤمنين ببناء المغرب العربي الكبير، فيرى أن ما يطرأ من خلافات لا يجب أن يمس الأسس الثابتة لضرورة قيام المغرب الكبير[٣٠].

(٤) **جبهة التحرير الجزائرية**: جاء في ميثاق طرابلس الذي تضمن المنطلقات النظرية لجبهة التحرير الجزائرية بتبني الوحدة العربية: إن توسيع الكفاح ضد الامبريالية يغذي حيوية القوى السياسية والاجتماعية التي تسير في اتجاه واحد وتعمل من أجل تحقيق الوحدة في المغرب وفي العالم العربي وافريقيا. إن فشل مؤتمر طنجة والوحدة السورية المصرية والارتياب الذي يجثم على مجموعة الدار البيضاء لمّا يلزمنا بتحديد موقف مبدئي في هذا الصدد. إن آمال الوحدة تأتي اليوم في أفق تاريخي صحيح، وهي تعبير عن حاجة الجماهير إلى التحرر، وعن رغبتها في تحريك أكبر قدر ممكن من العراقيل التي تقف في طريق رقيها. ولم يكد يكفي اليوم لدفع حركة الوحدة إلى الأمام اللجوء إلى عوامل لا موضوعية[٣١].

إن الوحدة بين أقطار متمايزة عمل جبار يجب وضعه في إطار الأهداف الايديولوجية والسياسية والاقتصادية المشتركة والموافقة لمصالح الجماهير. إن المهمة الرئيسية لحزبنا هي المساعدة في المغرب والعالم العربي وافريقيا على التقدير الصحيح للمتطلبات الهامة التي يقتضيها تحقيق الوحدة.

---

(٢٩) من بيان للمنظمة.
(٣٠) **التضامن** (١٤ تموز/ يوليو ١٩٨٤).
(٣١) **الأحرار** (بيروت)، العدد ٦٧٥ (٣ نيسان/ ابريل ١٩٧٠).

المناقشات

١ ـ حميد سعيد

يبدو لي أن الباحثة محاصرةً بشحّ المصادر التي اعتمدتها في بحثها المقدم إلى هذه الندوة ومحاصرة باعتمادها المصدر المكتوب بالعربية في منطقةٍ فرضت عليها ظروف معروفة أن تتعامل مع كثير من المستجدات الفكرية بلغةٍ ثانية.

ثم إنها لم تلتفت إلى بعض الفروق التي عرفتها أقطار المغرب العربي ومثلتها عوامل تاريخية سبقت السيطرة الأوروبية. ولعل أهمها بقاء المغرب الأقصى خارج السيطرة العثمانية.

إن الكيان المغربي المستقل عن الدولة الاسلامية العثمانية تحققَ أو حافظَ على البقاء بمبرر الخصوصية، وهنا لا أبالغ فأقول ان المبرر كان قومياً عربياً، أي أن الشعورَ القومي كان المبرر الوحيد للبقاء خارج المركزية العثمانية. ولكن المبرر القومي كان حاضراً وفعالاً، ويمكن أن نراه بوضوح في الشعر.

ويكشف لنا تاريخ منطقة المغرب العربي في تلك المرحلة ثنائية العلاقة بين الدولة المغربية المستقلة والكيانات الملحقة بالدولة العثمانية. ولا أرى غير العلاقة القومية دافعاً إلى تلك العلاقة.

ثم كنت اتمنى على الباحثة أن تشير إلى دور الحركة الاسلامية التي طالبت بالعودة إلى الأصول، والتي عبرت عن قوة الأصالة الشعبية في مواجهة الاستعمار الذي لجأ كما هو معروف إلى مواقع انشقاقية دينية متخلفة ومن ثم عميلة. ولأسباب تاريخية وجغرافية، وبسبب الصراع الطويل مع أوروبا المسيحية، فإن الإسلام كان يعني العروبة، والعروبة تعني الإسلام. ولذلك فإن الوطنيين من المغاربة كانوا قوميين رغم انتماءات بعضهم العرقية غير العربية.

وفي المغرب الأقصى بالذات كنت أتمنى لو التفتت الباحثة إلى دور الطلبة الذين درسوا في جامعات بغداد ودمشق والقاهرة منذ أوائل الخمسينات حتى أوائل الستينات، والذين تأثروا تأثراً

واضحاً وعميقاً بالبعث والناصرية ثم أثروا في الواقع السياسي في بلادهم. وليسَ من قبيل الصدف أن يحدث الانشقاق في حزب الاستقلال بعد عودة هؤلاء الطلبة.

إن العناصر التي شكلت الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، واتحاد الشغل، والتي اعتبرت اكثر جذرية في موقفها الاجتماعي ضمت اتجاهين: الأول هو أقرب إلى الأحزاب الاشتراكية الأوروبية، والثاني هو الاتجاه القومي المتأثر بالبعث والناصرية. وعندي أن الاتجاه الثاني كان وما زال أعمق أثراً حتى ان شخصية قيادية متمرسة، هو المهدي بن بركه المتكون بتأثير الاشتراكية الأوروبية، بمواصفاته القيادية المتميزة انحاز إلى الاتجاه القومي وقاده فيما بعد.

وحبذا لو حاولت الباحثة قراءة المهدي بن بركة ومتابعة خطه في الحياة المغربية السياسية، الخط الذي عبر عنه فيما بعد الجيل الشاب وعمقه، لأن بن بركة اكتشف هذا الاتجاه بحنكة القائد لا بعمق الاكتشاف.

أخيراً كان من الممكن أن تنظر الباحثة في الصحافة المغربية في الخمسينات والستينات، وفي بعض الأدبيات السياسية الصادرة آنذاك.. لتوفير معلومات جيدة تُفيدها في موضوعها.

٢ ـ عبد الأمير جنيح

تفضلت الباحثة فكشفت لنا في بحثها القيم عن مرحلة مهمة لتطور الوعي القومي العربي في بقعة غالية من وطننا العربي. وكنت أود لو أنها كشفت لنا عن المعطيات الأساسية التي ساعدت على تنمية هذا الوعي وتطويره ودفعه إلى أمام بالقدر الذي وصل اليه خاصة في المغرب العربي، حيث قطع الاستعمار الأوروبي أشواطاً بعيدة في طمس معالم القومية العربية.

وفي اعتقادي المتواضع أن اهم تلك المقومات كان الدين الإسلامي الذي ابقى الترابط قائماً بين ابناء المغرب العربي وابناء عمومتهم في مشرق الوطن، ولم يستطع الاستعمار أن يغير ديانتهم وإن كان استطاع أن يغير أو يبدل لغتهم. فبقي الإسلام وبقيت مساجده ومؤسساته التعليمية كالقرويين والزيتونة تشع بالفكر العربي الإسلامي. وإذ كان الاستعمار جائراً وظالماً، وفي الوقت نفسه لا يدين بالإسلام، لذلك اصبح الجهاد واجباً ضده. وحملت الجماهير العربية راية الكفاح يقودها ويوجهها العلماء المسلمون كابن باديس وغيره. وقد ساعد ذلك وغيره على نمو الوعي القومي وتطوره ووجد في القومية العربية الثورية التي يتزعمها البعث وجمال عبدالناصر رافداً آخر يدفعه إلى التحرر والانبعاث القومي.

من كل ذلك نخلص إلى أن الاسلام كان أحد العوامل والمقومات الأساسية التي ساعدت على نمو الوعي القومي في المغرب العربي. وهذه مسألة هامة كان على الباحثة تأكيدها، فالإسلام خدم في أيامنا المعاصرة القومية العربية كما خدمها في السابق، كما أن القومية العربية خدمت الإسلام من خلال تأكيد التزامها بالإيمان ومحاربة التدين الرائج والمزيف وحماية الإسلام من الإلحاد.

٣ ـ إبراهيم خلف العبيدي

ـ تناولت الباحثة فترة طويلة تزيد على (١٥٠) سنة بصفحات محدودة، وهذا يعني أن الدراسة مبتسرة ولا تغطي الفترة بشكل جيد.

ـ لم تعط الباحثة هذا الموضوع حقه في البحث، ولا سيما أنها تبحث عن الفكر القومي فخصصت أربع صفحات (من اصل الورقة) عن عبدالقادر الجزائري معتمدة على مصدر واحد، وكذلك فعلت بالنسبة لثورة عبدالكريم الخطابي. لقد تحدثت في صفحة واحدة فقط عن المؤسسات متجاهلة الآثار التي تركتها هذه الأخيرة، ولم تشر إلى دور الزوايا مطلقاً. فالحركة السلفية في المغرب تؤدي دوراً مهماً وذلك لارتباطها بالحركة القومية. حتى أن السلفية في المغرب يطلق عليها السلفية الوطنية، ولم تشر إليها الباحثة. دور القرويين بعد إصدار الظهير البربري لم تشر إليه. وللعلم أن الاحتجاج على الظهير البربري كان بارزاً في كافة أقطار الوطن العربي، ولا سيما مصر التي حملت الراية. وفي فلسطين، وفي العراق موقف جمعية الشبان المسلمين، والعلماء في الزبير، وسكان العمارة الخ. . .

ـ عند الحديث عن الأحزاب لم تشر اليها جميعاً. وقد يكون السبب كثرة الأحزاب أولاً وطول الفترة الزمنية التي تناولتها. وكان الأجدر ان تشير إلى بعض هذه الأحزاب ولو بالاسم فقط. وعلى العكس من ذلك كان النموذج هو حزب الاتحاد الاشتراكي، بينما هناك احزاب أخرى مواقفها من القضايا والفكر القومي اكثر وضوحاً من الاتحاد الاشتراكي: (الاتحاد الوطني، كتلة العمل الوطني، حزب الاصلاح الوطني. . . الحركة القومية. . . الخ).

٤ ـ خليل ابراهيم السامرائي

ـ أرى في البحث استعراضاً سريعاً للثورات التي قامت في منطقة المغرب العربي دون ذكر فكرها عموماً، أو على الأقل إبراز مظاهر الشعور القومي، أو الوعي القومي العربي، ولا سيما أن الباحثة لم تتطرق بشيء من التفصيل إلى تدخل قوات الاحتلال في انتهاك حرمات الشعب ومقدساته، وعلى سبيل المثال، وكما يروى، إن قوات الاحتلال الفرنسي استخرجت عظام الموتى من أجل إستعمالها في تكرير السكر في معامل مرسيلية، وغير ذلك من الأمثلة.

ـ أشارت الباحثة، وكانت موفقة، إلى تأثير الفكر العربي المشرقي ورجاله في الفكر العربي المغربي، وكنت أود أن تتوسع في هذا الموضوع لتدلل على وحدة الفكر العربي على الرغم من اصطناع الحدود والتجزئة.

ـ إذا كان من بعض مظاهر بروز الوعي القومي العربي في المشرق تصديه للاحتلال العثماني، فإن من بعض عوامل إذكاء الوعي القومي العربي في المغرب التعاون مع الدولة العثمانية من أجل التصدي لقوات الاحتلال الأجنبية، بغض النظر عن نيات الدولة العثمانية حول هذا الأمر، وذلك لغلبة عامل الإسلام في هذا المجال.

ـ لم نر توضيحاً لبعض افكار بعض الجميعات والأحزاب المغربية وأهدافها، ولا سيما أن

بعضها اتخذ فرنسا مقراً له، وتبنى اللغة الفرنسية والأفكار الفرنسية، وحتى الدعوة إلى التجنس بالجنسية الفرنسية.

ونرى أن الباحثة اسندت إلى هذه الجمعيات والأحزاب دوراً في الفكر القومي العربي أكثر مما تستحق.

- كانت الاضافات التي أبداها المعقب على البحث، د. شفيق عبد الرزاق السامرائي، جيدة، وكان من المفروض أن تذكرها الباحثة في صلب بحثها فتكون أهميتها أكثر وأجود من ورودها في التعقيب.

- لما كان تعليقنا على ما هو موجود لا على ما ينبغي أن يكون، وإذا تجاوزنا هذا الأمر، امكن القول: ان البحث يحتاج إلى صياغة جديدة من أجل توضيح فكرته، مع علمنا بأن الباحثة متخصصة في هذا الموضوع.

الفصل التاسع

الفكر القومي العربي لجمال عبد الناصر

د. طارق الهاشمي (*)

(*) كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد.

مقدمـة

يحتل الفكر القومي دورا كبيرا وخطيرا في حياة الشعوب وهو يرسم الخطوط الرئيسية في جادة الحياة الكبرى، فهو يعين على التقدم ويدفع عجلته نحو مدارج العزة والسيادة ويعبر عن واقـع العصر ويكشف عن مـطاليب الناس ومشكـلاتهم وكذلـك صراعـاتهم مع قـوى داخلية عميلة وقوى دخيلة خارجية. ومن هنا كان الفكر امتدادا يصل المـاضي بالحـاضر وعـونا عـلى رؤ ى مستقبلية واضحة.

وفكر جمال عبدالناصر، لا يمكن أن يكون، إلا وعيا بالعصر وفهما له. فقد كـانت الأمة العربية، قبل ظهور جمال عبدالناصر، جـزء منها تـابع لـلامبراطـورية العثمـانية ثم انتقـل الى سيطرة الامبراطورية البريطانية والفرنسية، واجزاء منها خاضعة لسيطرة إيطالية واسبانية.

إن معاهدة سايكس ـ بيكو تعبر بجلاء عن ذكاء نادر في تجزئة الـوطن العربي. فسيـطرة الغرب شلت أو كبلت ارادتنا وسلبت حريتنا في العيش احـرارا نتمتع بخيرات ارضنا المبـاركة المعطاءة، ولذا فإن «الحرية» كانت مطلبا طبيعيا وتلقائيا عند جماهير امتنـا العربيـة التي ترى ان الانسان يولد حرا على ارضها. وكان الاستعمار قد مكن ـ بالباطل وبالقوة ـ لحفنـة من الناس أو لطبقة منهم امتـلاك الارض ومن عليها من انسـان وحيوان، فكـان ان تنبه الانســان العربي وادرك ان الكثـرة الكاثـرة من ابنائـه تَشْرَق بـالموت فقـرا وبؤسـا، وان قلة قليلة منهم تغـرق بالنعيم والغنى. ومن هنا جاءت «الاشتراكية» بتطبيقهـا العربي مـطلبا جمـاهيريـا وحلا جـذريا لمعالجة تناقضات المجتمع الصارخة ولإزهاق باطل فرض من غير حق وللقضـاء على استغـلال الانسان للانسان.

وكان طبيعيا ألا يعترف الشعب العربي الواحد بالحدود المصطنعة التي اقامها الاستعمار على ارضه، ولذا فإن الدعوة الى «الوحدة»، مطلب الجماهير العربية، دعوة أصيلة ونداء طبيعي ضد التجزئة التي فرضت علينا بقوة الباطل دون ارادتنا.

وأما الفكر العربي في مصر فكان يعيش حبيسا في صدور ابنائه، وكانت الانظمة السياسية السابقة لقيام ثورة ٢٣ تموز /يوليو ١٩٥٢ تهيل الرماد على النار التي تشتعل في الصدور. فالفكر العربي كان موجودا قبل جمال عبدالناصر، ولكن اسهام الفكر الناصري بصلابته وبما يمثل من زاد أصيل في نقاوته، نقي في اصالته، دفع الفكر القومي العربي من حيز الخيال الى الوجود، ومن دائرة الأماني الى الواقع.

إن الناصرية فكر حي يقوم على الممارسة، وهي بهذا الشكل حدث ثوري حاسم في تاريخ العرب والعالم ما دام هذا الفكر ينشد التحرر انطلاقا من القيود وانعتاقا من العبودية الى العدل والحرية، والاخيرة انما هي دعوات خيرة للبشر، ومن هنا كان الفكر القومي العربي تراثا للانسانية جمعاء.

إن دراستنا للفكر الناصري من القومية العربية دراسة ثورية وتاريخية، فالثورة تاريخ والتاريخ ثورة. ولقد قدر لثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبدالناصر ان تزيح الرماد الذي انهال على نار القومية العربية فإذا بها، قرابة عقدين من السنين، تصنع لهذه الأمة تاريخها المجيد والسعيد. فلقد حققت مصر استقلالها وانطلقت تصنع المعجزات فحقق الشعب العربي بقيادة جمال عبدالناصر تاريخا نضاليا عبر انجازاته الكبرى واصبحت الأمة العربية حقيقة واقعة لا مجال لانكارها.

إن هذا البحث المتواضع يقوم على أسس رئيسية هي:

- إن القائد نتاج المجتمع، وهو انعكاس له يتأثر به ويؤثر فيه.

- ان الشعب هو الزاد الذي لا ينفد، يستعين به الزعيم على تحقيق ما تجيش به نفسه من قضايا مصيرية وآمال كبرى.

- إن العمل أساس كل شيء في الحياة، فالأعمال اكبر صوتا من الاقوال.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾. ويقول الرسول محمد (ص) «تعلموا ما شئتم أن تتعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا».

وعليه فإن بحثنا ينقسم الى:

أولا: جذور الفكر القومي في مصر قبل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢.

ثانيا: جذور الفكر القومي لدى جمال عبدالناصر.

ثالثا: العروبة في فكر جمال عبدالناصر بعد الثورة لغاية قيام الجمهورية العربية المتحدة.

رابعا: وعي جمال عبدالناصر لتجربة الوحدة والانفصال.

خامسا: بين وحدة الصف ووحدة الهدف.

سادسا: مصر قاعدة الثورة العربية.

سابعا: عبدالناصر والقضية الفلسطينية.

ثامنا: من الأمة العربية كمدى حيوي استراتيجي لمصر الى مصر جزءاً لا يتجزأ من الأمة العربية (الميثاق الوطني).

تاسعا: مفهوم الأمة العربية وعوامل وجودها.

عاشرا: القوى الاجتماعية التي تحقق الوحدة.

أولا: جذور الفكر القومي في مصر قبل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢

كانت مصر دوما مسرحا للغزاة لأنهم كانوا يعتقدون انها قلب الوطن العربي مشرقا ومغربا، فكانوا يقومون بمهاجمتها لأن اخضاعها اخضاع للوطن العربي بأكمله. وهكذا كانت الغزوات الاغريقية والرومانية، ومن ثم الغزو الصليبي، وكذلك الحملة الفرنسية والانكليزية وغيرها. وكل هذه لم تقدر على تحطيم روح المقاومة لدى شعبنا العربي في مصر. فحتى في ظل سيطرة محمد علي وأسرته فإن جيشا من الفلاحين المصريين سار ليحرر سورية بقيادة ابراهيم باشا من الظلم العثماني، وكان هذا الجيش يسمى الجيش العربي.

إن مصر قلب الأمة العربية، وقد كانت موطن الفكر الحر وينبعث منها كل شعاع منير في الفكر والادب والفنون. وكان الفكر القومي حبيساً في الصدور، موجوداً ولكنه كالنار يعلوها الرماد، وقلب مصر عربي، ولكن لسانها الرسمي، بسبب الاحتلال، غير ذلك.

هناك دعوات صدرت عن شخصيات مصرية معروفة كلطفي السيد وطه حسين تدعو إلى فرعونية مصر، ولكن كانت هناك دعوات اخرى تصدر عن شخصيات مصرية معروفة ايضا امثال عزيز علي المصري وعبدالرحمن عزام ومكرم عبيد وابراهيم عبدالقادر المازني تدعو الى العروبة.

وكانت سياسة مصر الرسمية قرارا من سلطات الاحتلال لا تملك السلطة المصرية معه إلا التنفيذ والطاعة. فاسماعيل صدقي وزير الداخلية اصدر في عام ١٩٢٥ أمرا باعتقال الفلسطينيين الذين هتفوا ضد وعد بلفور اثناء مرور الاخير بالقاهرة لافتتاح الجامعة العبرية

بفلسطين. وكانت حكومة محمد محمود عام ١٩٢٩ قد وقفت ضد ثورة شعب فلسطين وكتبت جريدتها (السياسة) تهدد الوطنيين الفلسطينيين بالطرد لتهييجهم الرأي العام وذلك خوفا من غضب بريطانيا ومن أي عامل يثير الشعب المصري الكاره لحكمهم.

أما الأحزاب الوطنية الناشئة مثل (مصر الفتاة) فقد وضعت في برنامجها هدف التحالف مع البلدان العربية، و(الاخوان المسلمون) كان من اهدافهم اقامة روابط عربية اسلامية، وجمعية (الشبان المسلمين) نشطت لجمع التبرعات لضحايا ثورات شعب فلسطين.

فلئن كان د. طه حسين قد كتب مقالات في (كوكب الشرق) عام ١٩٣٣، والمكشوف اللبنانية عام ١٩٣٨ قال فيها «ان الفرعونية متأصلة في نفوس المصريين وانها ستبقى كذلك» فإن ابراهيم عبدالقادر المازني كان قد كتب عام ١٩٣٥ يقول: «فشلت الثورة المصرية لأننا احطنا قوميتنا بمثل سور الصين، ذلك انني اومن بما اسميه القومية العربية، واعتقد أن من خطل السياسة وضلال الرأي أن تنفرد كل واحدة من الأمم العربية بسعيها غير عابئة بشقيقاتها». كذلك كتب مكرم عبيد سكرتير عام حزب الوفد ووزير مالية مصر الشهير مقالا في مجلة الهلال بعنوان «نحن عرب». وكان يبشر بالقومية العربية وبالوحدة العربية بدءاً من عام ١٩٣٠. كذلك دافع وزير خارجية مصر في حكومة حزب الوفد امام عصبة الأمم عن حقوق شعب فلسطين ومنعت حكومة الوفد سفر العمال المصريين الذين طلبتهم السلطات البريطانية ليحلوا محل العمال الفلسطينيين. كما تكونت جامعة الرابطة العربية عام ١٩٣٦ برئاسة احد زعماء حزب الوفد المصري ورئيس مجلس الشيوخ محمود بسيوني.

وفي تشرين الأول/ اكتوبر عام ١٩٣٨ انعقد في القاهرة أول مؤتمر نسائي عربي بدعوة من السيدة «هدى شعراوي» رئيسة الاتحاد النسائي المصري. واما في نطاق الجيش فلقد كان هناك ضباط عرفوا بدعوتهم الى العروبة امثال عزيز علي المصري وصالح حرب وعبدالرحمن عزام.

كانت هناك اذن في مصر بعد الحرب العالمية الأولى «دعوات قومية» على الرغم من قوة الاحتلال وانصياع السلطة لأوامره. وكانت جمعية الشبان المسلمين قد طالبت في عام ١٩٣٣[1] بالوحدة العربية. ولقد ظهر الفكر الوحدوي العروبي واضحا ما بين عام ١٩٣٠ وعام ١٩٥٢. فجمعية مصر الفتاة التي اسسها احمد حسين كانت تدعو عام ١٩٣٣ الى القومية المصرية (وحدة مصر والسودان) المتحالفة مع البلدان العربية والمتزعمة للعالم الاسلامي. وقد تحولت عام ١٩٤٠ الى منظمة تدعو الى قومية اساسها الاسلام مركزة على دور مصر القيادي للبلدان العربية فأصبح اسمها «الحزب الوطني الاسلامي».

وفي الفترة نفسها اعلن احمد حسين عروبة مصر في خطاب وجهه الى جمعية الشبان

(١) مارلين نصر، **التصور القومي العربي في فكر جمال عبدالناصر، ١٩٥٢ - ١٩٧٠: دراسة في علم المفردات و الدلالة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١)، ص ٨٠.

المسلمين يدعو فيه الى تحقيق الوحدة العربية قبل الوحدة الاسلامية محددا عوامل هذه الوحدة بوحدة اللغة ووحدة الثقافة ووحدة الايمان، والى تحويل اسم مصر الفتاة عام ١٩٤٨ الى الحزب الاشتراكي الذي حرص على وحدة الشعب العربي في اطار دولة (الولايات العربية المتحدة)، وكان شعار الحزب: «ليست حركة مصر الفتاة، مصر الاشتراكية، الا صرخة انبعاث ويقظة الامة العربية كلها»(٢).

كما كان هناك جمعية (الاتحاد العربي) التي اسسها فؤاد اباظة عام ١٩٤٢ والتي طرحت مفهوما قوميا عربيا خالصا هو انشاء «اتحاد عربي» يضم مصر والعراق وسوريا ولبنان وفلسطين والاردن واليمن والسعودية وليبيا والجزائر والمغرب: وربما كان هذا الطرح الأول من نوعه لأنه جاء خالصا من الانتماء الديني او الطائفي. وفتحت الجمعية لها فروعا في بغداد وبيروت وعمان وبلاد المهجر وكانت ترسل اموالا وأسلحة لمساعدة الثوار العرب في فلسطين، واستمرت في نشاطاتها حتى قيام ثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢.

كان جمال عبدالناصر الذي ولد في ١٥ كانون الثاني/ يناير عام ١٩١٨ قد تأثر بجمعية «مصر الفتاة» تأثرا كبيرا وانضم اليها. واما في الاعجاب الفردي فقد اعجب بشكل بارز بعزيز علي المصري استاذه في الكلية الحربية الذي ظل على اتصال به قبل الثورة وبعدها الى ان مات. وعندما سأله مندوب (النيويورك تايمس) عام ١٩٦١: هل هناك شخصية معاصرة تأثرت بها؟ اجاب «اعتقد ان اكثرهم تأثيرا عليّ كان الفريق عزيز المصري. لقد اعجبت به عندما كنت ضابطا صغيرا. فلقد كافح في سبيل الاستقلال واصر عليه. ولقد التقيت به مرات عديدة قبل الثورة وبعدها واستمرت لقاءاتنا تتكرر حتى وفاته». وأما فكريا فقد تأثر واستفاد كثيرا من قراءاته لعدد من المفكرين القوميين العرب، ابرزهم ساطع الحصري(٣).

ثانياً : جذور الفكر القومي لدى جمال عبدالناصر

كانت طلائع الوعي العربي عند جمال عبدالناصر قد بدأت وهو فتى يافع في المدارس المتوسطة. فقد كان يخرج مع المتظاهرين احتجاجا على وعد بلفور. ويقول جمال عبدالناصر في كتابه فلسفة الثورة:

«وأنا أذكر فيما يتعلق بنفسي ان طلائع الوعي العربي بدأت تتسلل الى تفكيري وانا طالب في المدرسة الثانوية اخرج مع زملائي في اضراب عام في الثاني من شهر نوفمبر / تشرين الثاني من كل سنة احتجاجا على وعد بلفور الذي منحته بريطانيا لليهود ومنحتهم به وطنا قوميا في فلسطين اغتصبته من اصحابه الشرعيين»(٤).

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣) جمال عبدالناصر، يوميات عبدالناصر عن حرب فلسطين، تقديم محمد حسنين هيكل (باريس: مؤسسة الوطن العربي للطباعة والنشر، ١٩٧٣)، ص ١٢٠.

(٤) جمال عبدالناصر، فلسفة الثورة، اخترنا لك، ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، ص ٣٤.

ان الاحتلال الاجنبي للوطن العربي قد ايقظ في نفوس العرب الشعور بالمهانة. وصار العرب ينشدون في الوحدة العربية الخلاص من الاستعمار، والى هذا يشير جمال عبدالناصر بقوله:

«دي الوحدة اللي طلعنا عليها واحنا صغيرين، وكانت مداركنا محدودة وبنمشي في الشوارع ونقول تحيا الوحدة يسقط وعد بلفور، تسقط فرنسا ايام ما كانوا بيضربوا دمشق وبيضربوا بيروت، وايام ما كانوا بيضربوا سوريا وبيضربوا لبنان كنا لسه في المدارس الثانوي او في الابتدائي بنطلع ونقول تحيا الوحدة العربية تسقط بريطانيا، ايام الثورات اللي كانت بتحصل في فلسطين»(٥).

أما عن انضمامه الى جمعية «مصر الفتاة» فهو يقول: «لقد انضممت الى جمعية «مصر الفتاة» ولمدة عامين بعد مظاهرة الاسكندرية». وقال «انا باشتغل في السياسة ايام ما كنت في ثالثة ثانوية، وفي الثانوي حبست مرتين اول ما اشتركت في مصر الفتاة وده يمكن اللي دخلني في السياسة، كنت ماشي في الاسكندرية ولقيت معركة بين الأهالي والبوليس، اشتركت مع الاهالي ضد البوليس قبضوا عليّ ورحت القسم بعدما رحت القسم سألت: الخناقة كانت ليه، وكنت في ثالثة ثانوي فقالوا: ان رئيس حزب مصر الفتاة بيتكلم والبوليس جاي يمنعه بالقوة وقعدت يوم وثاني يوم طلعت بالضمان الشخصي وهنا انضممت لحزب مصر الفتاة».

وكان يعتبر احمد حسين مؤسس حركة مصر الفتاة استاذه الذي ادخله السياسة، وانه لو لم يكن احمد حسين لما كان جمال عبدالناصر. ثم كان لدخوله الجيش بعد معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا أثر كبير وقوي على تفكيره القومي.

المرحلة العسكرية: (١٩٣٧ - ١٩٥٢)

كان لدخول جمال عبدالناصر الجيش طالبا حربيا ثم ضابطا، اثر كبير في تعميق وعيه العقلي الذي واكب شبابه. فليس خافيا على احد ما للجندية من مزايا، فهي علم وفن يقومان على التطبيق والتنفيذ.

ان الطالب العسكري بما يتهيأ له من تدريب واطلاع واحتكاك وقراءة ودراسة اقدر على ادراك مزايا الوحدة واهميتها الاستراتيجية. فلقد طالع كتابات كبار المعلقين العسكريين وفي مقدمتهم كلاوفيتش وهارت ليدل ولندسل وفولر وكذلك طالع حياة بسمارك ونابليون بونابرت وكمال اتاتورك وغيرهم.

يقول محمد حسنين هيكل: «خرج جمال عبدالناصر بمجموعة من القناعات الاستراتيجية الاساسية نتيجة قراءاته وهي:

١ - ان حركة مصر التاريخية تتجه نحو الشرق.

٢ - ان الدفاع عن مصر يرتكز على الشام، وبالتحديد فقد كان يعتقد ان خط غزة/ بير سبع هو الخط

---

(٥) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر في العيد الحادي عشر لثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢.

الاخير للدفاع عن مصر، وبعده فليس هناك إلا خط المضايق وهو خط يدافع عن قناة السويس والقاهرة.

٣ ـ ان هناك تشابكا في قضية الامن بين مصر وسوريا بصفة عامة وفلسطين بصفة مركزة»[٦].

ويقول جمال عبدالناصر عن الجندية:

«لقد آمنت بالجندية طول عمري، و الجندية تجعل للجيش واجبا واحدا هو ان يموت على حدود وطنه، فلماذا وجد جيشنا نفسه مضطرا للعمل في عاصمة الوطن وليس على حدوده؟»

وعن دراسته في الكلية الحربية كتب يقول: «ثم بدا نوع من الفهم يخالج تفكيري حول هذا الموضوع عندما اصبحت طالبا في الكلية الحربية ادرس تاريخ حملات فلسطين بصفة خاصة وادرس بصفة عامة تاريخ المنطقة وظروفها التي جعلت منها في القرن الاخير فريسة سهلة تتخطفها أنياب مجموعة الوحوش الجائعة؟».

ثم يقول: «ثم بدأ الفهم يتضح وتتكشف الاعمدة التي تتركز عليها حقائقه لما بدأت أدرس وانا طالب في كلية اركان الحرب حملة فلسطين ومشاكل البحر الابيض المتوسط».

وعن اشتراكه في حرب فلسطين كتب يقول: «ولما بدأت ازمة فلسطين كنت مقتنعا في أعماقي بأن القتال في فلسطين ليس قتالا في ارض غريبة، وهو ليس انسياقا وراء عاطفة، وانما هو واجب يحتمه الدفاع عن النفس».

ويذكر كيف انه، بعد صدور قرار تقسيم فلسطين، في شهر تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٤٧ عقد فيه الضباط الاحرار اجتماعا واستقر رأيهم على مساعدة المقاومة الفلسطينية. وذهب جمال عبدالناصر يطرق باب بيت الحاج امين الحسيني مفتي فلسطين عارضا عليه تطوع المصريين للقتال. كما ان الكثيرين من زملائه اعضاء اللجنة التأسيسية للضباط الاحرار الذين اصبحوا اعضاء مجلس قيادة الثورة كانوا قد هبوا لنجدة فلسطين وهم: حسن ابراهيم وعبداللطيف البغدادي وزكريا محيي الدين وكمال الدين حسين وغيرهم.

إن جمال عبدالناصر اذن مواطن عربي من مصر اشربت روحه منذ نعومة اظفاره بمبادىء القومية العربية. وحين أصبح شابا وهب حياته لأمته العربية دفاعا عنها والعمل على تحريرها من قيود الاستعمار والتخلف. لقد قلنا في بداية هذا البحث ان مصر قلبها عربي ولكن لسانها الرسمي غير ذلك وهذا مما شجع انطلاق الدعوة الى فرعونية مصر. وكان جمال عبدالناصر ـ وغيره كثيرون ـ احد المؤمنين بعروبتها وحقها في حياة حرة كريمة ترفرف عليها رايات الاستقلال والتقدم والمجد، ولا يمكن ان يكون هذا الوعي الا في اعماق مصر وفي اعماق ابنائها.

وجمال عبدالناصر يشير الى ذلك صراحة في فلسفة الثورة حيث يقول: «إننا نحلم بمجد

---

(٦) عبدالناصر، يوميات عبدالناصر عن حرب فلسطين، ص ١١٧.

أمة، فما هو الأهم: يمضي من يجب ان يمضي أم يجيء من يجب ان يجيء؟ وأقول لنفسي واشعاعات من النور تتسرب بين الخواطر المزدحمة: بل المهم أن يجيء من يجب ان يجيء إننا نحلم بمجد أمة ويجب أن نبني هذا المجد».

إن في حياة جمال عبد الناصر قصة شعبنا العربي، وهو يشير الى ذلك قائلا: «وقصص كفاح الشعوب ليس فيها فجوات يملؤها الهباء، وكذلك ليس فيها مفاجآت تقفز الى الوجود دون مقدمات». فلا يعقل اذن ان يكون الوعي القومي لجمال عبدالناصر قد قفز فجأة بعد قيام الثورة كما يقال، ولا يعقل اكثر من ذلك أن يكون الشعب المصري قد قفز بإيمانه القومي فجأة هو الآخر. ذلك هو قدر مصر، وان جمال عبدالناصر قد أطلق ـ وبقوة ـ الافكار الحبيسة كما يطلق المارد من قمقمه.

ثالثاً: العروبة في فكر جمال عبدالناصر بعد الثورة لغاية قيام الجمهورية العربية المتحدة

عندما تسلم الضباط الاحرار بقيادة جمال عبدالناصر السلطة في مصر في الثالث والعشرين من تموز / يوليو ١٩٥٢ كان يجثم على ارضها٨٥ الف جندي بريطاني. لقد كانت مصر بلدا محتلا من قبل القوات البريطانية. وكان عبدالناصر يتوق شوقا الى تحرير مصر اولا، وهذا منطقي. فإذا كانت القومية العربية تقوم في مواجهة الاستعمار والعمل على انهائه ليكون للأمة العربية ارادة حرة مستقلة واعية فإن ذلك لا يستقيم مع وجود قوات الاحتلال. ولذا سعى جمال عبدالناصر الى اجلاء القوات البريطانية عن ارض مصر، ولذا لم يكن هناك عند قيام الثورة اشارة الى العروبة والى الوحدة.

لطالما اراد الاستعمار تحقيق مشروع سوريا الكبرى والهلال الخصيب القاضي بضم بلدان عربية كانت رازحة تحت السيطرة الاجنبية وكان موقف الشعب العربي رفض هذه المشاريع المشبوهة. وجمال عبدالناصر رجل عملي فلا يمكن ان يدعو الى وحدة مع قطر عربي آخر وهو مكبل بسلاسل حديدية قوامها (٨٥) الف جندي بريطاني.

وكل هذا لم يصرف جمال عبدالناصر عن التفكير في أمته العربية. وحسبنا دليلا انه لم يكد يمضي اقل من سنة واحدة حتى كان قيام اذاعة «صوت العرب» في ٤ تموز/ يوليو ١٩٥٣. تلك الاذاعة التي كانت صوت الثورة العربية في كل مكان، تساند الثوار في شمال افريقيا، صالح بن يوسف في تونس والسلطان محمد الخامس ضد الجيلاوي في المغرب، ومع المؤمنين بعروبتهم ضد الاحلاف العسكرية، بل ان ساعة الثورة العربية في الجزائر اعلنت منها في اول تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤.

ويحدثنا جمال عبدالناصر في كتابه فلسفة الثورة عن مصادر القوة للأمة العربية

فيقول(٧): «ان اول هذه المصادر اننا مجموعة من الشعوب المتجاورة المترابطة بكل رباط مادي ومعنوي يمكن ان يربط مجموعة من الشعوب. لنا تاريخ واحد وفتوحات جغرافية واحدة، وان لشعوبنا خصائص ومقومات وحضارة انبعثت في جوها الاديان السماوية المقدسة الثلاثة ولا يمكن اغفالها في محاولة بناء عالم مستقر يسوده السلام.

أما المصدر الثاني فهو ارضنا نفسها ومكانها على خريطة العالم، ذلك الموقع الاستراتيجي الهام الذي يعتبر بحق ملتقى طرق العالم ومعبر تجارته وممر جيوشه. والمصدر الثالث وهو البترول الذي يعتبر عصب الحياة المادية».

فمصادر القوة عنده هي: رباط معنوي هو الاديان السماوية، ورباط مادي هو الأرض والقوة الاقتصادية المتمثلة في البترول. واما الدوائر فإنه يتحدث عن دوائر ثلاث: الدائرة العربية والدائرة الافريقية والدائرة الاسلامية.

فعن الأولى كتب يقول:

«أيمكن أن نتجاهل ان هناك دائرة عربية تحيط بنا، وإن هذه الدائرة منا ونحن منها، وامتزج تاريخنا بتاريخها، وارتبطت مصالحنا بمصالحها حقيقة وفعلا وليس مجرد كلام. ايمكن أن نتجاهل ان هناك قارة افريقية شاء لنا القدر ان نكون فيها وشاء ايضا ان يكون فيها اليوم صراع مروع حول مستقبلها وهو صراع سوف تكون آثاره لنا او علينا سواء اردنا أو لم نرد.. ايمكن ان نتجاهل ان هناك عالما اسلاميا تجمعنا واياه روابط لا تقرّبها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ. وكما قلت مرة ان القدر لا يهزل.. فليس عبثا ان بلدنا في جنوب غرب آسيا يلاصق الدول العربية وهو جزء من الأمة وتشتبك حياته بحياتها».

قال جمال عبدالناصر في العيد الثاني للثورة: «مشاكل العرب هي مشاكل المصريين.. واذا كانت مشكلة الاحتلال استنفذت الى الآن الجهد الاكبر من جهود المصريين فإنها لم تصرفهم عن المشاركة في كل جهد عربي يبذل من اجل تحرير العرب».

ولقد قال جمال عبد الناصر لأحمد الشقيري بعد انتهائه من خطابه في العيد الثاني للثورة، وقد ذهب الاخير لزيارته في بيته: «نحن عرب ولسنا فراعنة!».

ان تصدي جمال عبدالناصر لسياسة الاحلاف العسكرية ـ حلف بغداد ومشروع ايزنهاور ـ ليعكس وبوضوح باهر حرصه الشديد على ان يكون العرب احرارا دون سيطرة اجنبية تفرض عليهم.

وكان تأميم قناة السويس قرارا عملاقا تاريخيا هزّ أمة العرب جذلاً وسرورا بالعزة والكرامة القوميتين وصفق له كل المستضعفين في الأرض وانفجر الاعداء غيظا وحقدا.

---

(٧) جمال عبدالناصر، شروق مبدأ الناصرية: فلسفة الثورة، الميثاق، بيان ٣٠ مارس، مع دراسة وتحليل (بيروت: دار البيان للطباعة والنشر، [١٩٦٩]، ص ٤٢.

ولقد اطلق جمال عبدالناصر على قناة السويس «قناة العرب».

بعد هذا ارتبط الشعب العربي ارتباطاً قوياً ووثيقاً بزعامة عبدالناصر، كما ارتبط عبدالناصر بالشعب العربي. لقد كان طموح الشعب العربي أن يرى رداً على الغرب من عبدالناصر ولكن ما كان يدور في خلد احد قط أن يأتي رده حاسما وتاريخياً.

ثم كان قيام الوحدة العربية بين مصر وسوريا بزعامة عبدالناصر قمة قراراته القومية والثورية في وقت معا. ان اعلان الوحدة بين القطرين العربيين كان اعجازا في الانجاز وانجازا من الاعجاز. فهي الأولى من نوعها منذ سقوط بغداد على ايدي التتر وزوال الخلافة الاسلامية، وكان لحزب البعث العربي الاشتراكي دور كبير في قيامها.

لم يكن ذهن جمال عبدالناصر اذن، منصرفا عن العرب إلا بسبب انشغاله في بداية الثورة بإنهاء مشاكل الاحتلال وتثبيت سلطة الثورة. ولقد كانت القومية العربية حية تعيش في دمه ولحمه وعظمه.

يقول جمال عبدالناصر في حديثه لديزموند ستيوارت في اول نيسان/ ابريل ١٩٥٥:

«لقد تبلورت في ذهني القومية العربية كمذهب سياسي عندما كنا ندرس في كلية اركان الحرب المشكلات الخاصة بمنطقة الشرق الاوسط».

وقال عند افتتاحه مجلس الأمة المصري عام ١٩٥٧: «ان القومية العربية هي أمضى اسلحتنا في الدفاع عن وطننا، سواء في ذلك حدودنا المصرية المحلية او حدودنا العربية الشاملة».

كما خطب في المؤتمر الأول للاتحاد القومي الذي خلف هيئة التحرير قائلا: «انه يشرفنا ان نكون دعاة وحدة عربية شاملة تستمد وجودها من الطبيعة ذاتها».

وهكذا استطاع جمال عبدالناصر، وبتأييد من الشعب العربي، ان ينقل القومية العربية، وآيتها الوحدة العربية، من النظرية الى التطبيق، ومن الكتب الى واقع حي يترجم طموحات الشعب العربي. فهو، أي جمال عبد الناصر، وبحق، المهندس الأول لاقامة صرح اول وحدة عربية في تاريخنا المعاصر.

لقد امتد الوعي القومي امتدادا ثوريا على الساحة العربية فقامت ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨ في العراق وتحطم بذلك حلف بغداد. ولو ان الوحدة العربية شملت العراق لتغير تاريخ العرب تغييرا جذريا بنقلهم من واقع التخلف الى التقدم ومن الضعف الى القوة كدولة كبيرة.

رابعاً: وعي جمال عبد الناصر لتجربة الوحدة والانفصال

كان وعي عبدالناصر لتجربة الوحدة والانفصال وعيا ثوريا وقوميا يقوم على الواقع، ولم يكن خياليا. فلئن كان قيام الوحدة ايذانا بميلاد دولة ليست دخيلة ولا غاصبة، ليست عادية

ولا مستعدية، دولة تحمي ولا تهدد، تصون ولا تبدد، فإن الانفصال طرح مشكلات التغيير الاجتماعي امام عبدالناصر. وليست الثورية دائما نصرا يتحقق، وإنما الثورية ايضا في مواجهة الفشل مواجهة علمية تقوم على ادراك عميق للتاريخ وعلى فهم الواقع والاحاطة به. فالوحدة ارادة شعبية يكون الشعب لها حاميا ومدافعا، ولا يمكن ان تكون القوة سببا في فرضها: فما يقوم بالقوة ينتهي هو الآخر بالقوة. فالوحدة قوة ان احاطتها سواعد الشعب، والايمان بها درع حصين يبعد عنها كل المؤامرات. ولقد تملك جمال عبدالناصر نفسه وسيطر على عواطفه حين امر بعودة القوات المصرية. فهو لا يريد للوحدة ان تقوم على قوة السيف ولا يريد وحدة تدفع الى حرب الاشقاء، وهذا هو الفهم العميق والحقيقي للقومية العربية. وكانت قمة وعيه القومي والثوري في وقت معا حين قال: «ليس من المحتم ان تبقى سوريا قطعة في الجمهورية العربية وانما المحتم ان تبقى سوريا».

واعلن عبدالناصر بقاء «الجمهورية العربية المتحدة» رافعة اعلامها مرددة نشيدها مندفعة بكل قواها الى بناء نفسها لتكون سندا لكل كفاح عربي ولكل حق عربي ولكل أمل عربي. وحدث ان قام انقلاب في سوريا وذلك في ٢٨ آذار/ مارس ١٩٦٢. وقد حذرت الاذاعة السورية في ٣ نيسان/ ابريل ١٩٦٢ من خطر اسرائيلي فأصدرت القاهرة بيانا جاء فيه: هناك ما يوحي بأن السلطات تخشى من احتمالات خارجية تهدد أرض سوريا. ان الجمهورية العربية لا تقبل بأية حال من الأحوال أن تقف مكتوفة الايدي أمام خطر خارجي يهدد حرية الشعب السوري أو يمس سلامة اراضيه.

إن القومية العربية يقظة تدفع الى عمل فيه خير الأمة وتمنع اي عمل فيه شر لها. وهكذا كان جمال عبدالناصر في حياته يدفع حياته قطرات دماء ليدافع عن امته، فما لانت له قناة رغم الجراح!

خامساً: بين وحدة الصف ووحدة الهدف

كان عبدالناصر ينطلق دوما من التطبيق الى النظرية وكانت آيته في ذلك مبدأ الصواب والخطأ. فما يثبت صوابه تبناه واتخذه معتمدا وما ثبت بطلانه نبذه. وادراكا منه لحقيقة الموقف العربي كان يدعو الى التضامن العربي الذي يقوم على وحدة الصف.

ففي الثالث والعشرين من تموز/ يوليو عام ١٩٥٤ اعلن جمال عبدالناصر باسم مجلس قيادة الثورة «ان هدف حكومة الثورة ان يكون العرب امة متحدة».

ثم اعلن في دستور ١٩٥٦: «ان الشعب المصري جزء لا يتجزأ من الأمة العربية».

وجمال عبدالناصر هو اول حاكم لمصر ينص على أن الشعب المصري جزء لا يتجزأ من الأمة العربية. ولقد كانت دعوته بادىء ذي بدء دعوة تضامن تقوم على وحدة الصف. وفي هذا يقول: «الوحدة العربية كما نفهمها هي التضامن مع اخواننا العرب في اي بلد اذا حل بها شيء»

(خطاب عبدالناصر في عيد الثورة الحادي عشر ١٩٦٣).

وفي خطاب له في ٢١ شباط/ فبراير ١٩٥٩ قال: «الوحدة العربية كما نفهمها وكما عبرت عنها بالتضامن او الوحدة او الاتحاد ما هي الا وحدة الصف التي تجعلنا يدا واحدة نصادق من يصادقنا ونعادي من يعادينا».

ثم حدث الانفصال ـ والانفصال جريمة لا تغتفر بحق الشعب العربي ـ فدعا جمال عبدالناصر الى وحدة الهدف بعد ان رأى ان القوة الرجعية هي التي قضت على الوحدة ما بين سوريا ومصر، وان الثورة الاجتماعية ضرورة تستدعي القضاء على القوى الاجنبية (الاستعمار واسرائيل) والقوى العميلة الضالعة مع الاستعمار، وهذا يفرض مبدأ «وحدة الهدف».

يقول الميثاق(٨): ان مرحلة الثورة الاجتماعية تقدمت بهذا المفهوم السطحي للوحدة العربية ودفعت به خطوة الى مرحلة اصبحت فيها وحدة الهدف هي صورة الوحدة. ان وحدة الهدف حقيقة قائمة عند القواعد الشعبية في الأمة العربية كلها.

واختلاف الاهداف عند الفئات الحاكمة هو صورة من صور التطور الحتمي الثوري واختلاف مراحله بين الشعوب العربية. ولكن وحدة الهدف عند القواعد الشعبية هي التي ستتكفل بسد الفجوات الناشئة من اختلاف مراحل التطور.

إن وحدة الأمة العربية قد وصلت في صلابتها الى حد انها اصبحت تتحمل مرحلة الثورة الاجتماعية. وتطبيق سياسة وحدة الهدف انما يتعلق بالقوى الثورية المؤمنة فقط.

سادساً: مصر قاعدة للثورة العربية

كانت مصر في عهد جمال عبدالناصر قاعدة الثورة العربية تساند الثوار وتؤيدهم لا على صعيد الأمة العربية وحدها بل كانت تساند كل حركات التحرر في العالم.

لقد انطلقت الثورة العربية في الجزائر من اذاعة صوت العرب في القاهرة اولا كما ان اشتراك فرنسا في العدوان الثلاثي على مصر انما كان بسبب نظرة فرنسا الى جمال عبدالناصر وانه هو الذي يقف خلف الثورة الجزائرية. ولذا لم يكن غريبا ان يعلن احمد بن بيلا فور الافراج عنه ان جمال عبدالناصر صاحب دور رئيسي في انتصار الثورة، وان يتجه مع زملائه الى القاهرة ليكون اول لقاء معه قبل بقية الأقطار والزعماء العرب الذين ساندوا ثورة الجزائر(٩).

---

(٨) جمال عبد الناصر، الميثاق (بيروت: دار المسيرة، [د.ت.])، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

(٩) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨)، ج ٣: عبدالناصر والعرب (١٩٧٦)، ص ٣٩٤.

اما فيما يخص دعم مصر لسوريا فلقد كانت الاخطار التي تهدد سوريا من جراء حلف بغداد (العراق وتركيا) قد دفعت جمال عبدالناصر الى الاندماج مع سوريا واعلان الوحدة كما رأينا. ولم يتغير موقف الجمهورية العربية بعد الانفصال بل ظلت القاهرة تؤكد حرص الجمهورية العربية على ان تكون قاعدة النضال العربي. ثم كان لموقف القاهرة تأييدا لسوريا ان دخلت مصر الحرب ضد اسرائيل في ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، هذه الحرب التي انتهت بمأساة النكسة.

لقد خسر جمال عبدالناصر المعركة وخرج منها اسدا بلا مخالب ولا انياب، ولكن ظلت ارادته حرة. واذا كانت الحرب كما يقول كارل فون كلاوزفتس هي «عمل من اعمال العنف موجه لاجبار الخصم على تنفيذ ارادتنا»[١٠] فإن اسرائيل لم تستطع اطلاقا ان تفرض ارادتها على جمال عبدالناصر. في حين ان السادات كان قد عبر قناة السويس وانتصر عسكريا في المعركة ولكنه رضخ لاسرائيل وفرضت عليه اتفاقية كامب ديفيد.

ان عبد الناصر خسر معركة ٥ حزيران/ يونيو ولكنه لم يخسر الحرب وانور السادات ربح معركة ٦ تشرين الأول/ اكتوبر ولكنه خسر الحرب.

وكان موقف مصر في عهد عبدالناصر دعما لثورة العراق في ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨. ثم كانت ثورة اليمن عام ١٩٦٢ فساندها جمال عبدالناصر الذي كان يدعم كل نضال عربي ويقف وراءه مؤيدا مدافعا. ولم يتخل عن ايمانه بالقومية العربية حتى بعد الانفصال. فلقد سارع يشد من ساعد الثورة اليمنية الوليدة ورفض ان تكون وحدة بين القطرين المصري واليمني ما دام الجيش المصري موجودا في ارض اليمن.

هكذا هو جمال عبدالناصر رجل مباديء لا يحيد عنها يحول افكاره الى واقع ملموس. وقد كانت زعامته تقوم على مصداقيته للأمة العربية وايمانه بها ومصداقية اعماله. وحسب المرء شرفا ان تكون اعماله مصداقا لاقواله.

قال الاستاذ ميشيل عفلق عن مساندة مصر لثورة اليمن، ان عملية الجيش المصري في اليمن عملية تاريخية... هي اللحظة في مستوى التاريخ (في مباحثات الوحدة ١٩ آذار/ مارس ١٩٦٣).

وفي خطاب علي ناصر محمد (٢٨ ايلول/ سبتمبر ١٩٧١) قال: «ان شعبنا اليمني بأجمعه لن ينسى مدى التاريخ ان ثورته لم تكن لتقف على قدميها اسبوعا واحدا لولا الزعيم الخالد جمال عبدالناصر والشعب المصري الشقيق...».

وعلى الرغم من انشغال مصر بحرب اليمن فإن ذلك لم ينسها واجبها القومي في مساندة الحركات الثورية. فلقد حدث خلاف بين الجزائر والمغرب على حدود الصحراء وطلب احمد

(١٠) Carl Von Clausewitz, *De la guerre* (Paris: Edition Minuit, [n.d.]), p.51.

بن بيلا مساعدة جمال عبدالناصر فبعث اليه فورا بكتيبة مدرعة ثقيلة.

كان موقفه واحدا في تأييد القضايا العربية والعمل على ازالة الاستعمار من كل ارض عربية.

يقول جمال عبدالناصر في خطاب له في صنعاء ٢٣ نيسان/ ابريل ١٩٦٣: «ان بريطانيا لا بد ان تجلو عن عدن. وان كلا من عدن والجنوب العربي ارض عربية. وان من المستحيل تماما على بريطانيا ان تفرق عربا عن عرب او يمنيين عن يمنيين... اننا لن نسمح للاستعمار بأن يبقى في اي جزء من اجزاء الوطن العربي».

ان ايمان جمال عبدالناصر ايمان قومي لا يهمه الجانب الشخصي بقدر ما يهمه مستقبل الامة العربية.. فلقد وقف مع سوريا رغم الانفصال، وايد الجزائر بعد قيام هواري بومدين بالانقلاب على احمد بن بيلا، وحين قام انقلاب عسكري ضد عبدالله السلال سارعت مصر مدفوعة بإيمانها العميق بفكرة القومية وقالت على لسان جمال عبدالناصر:

«لقد امضيت اياما مليئة بالقلق وانا ارقب الحالة حول صنعاء... ولم يعد الهدوء الى نفسي الا بعد ان انتصر جيش اليمن والنظام الجمهوري ايا كانت قيادته».

وبفضل دعم مصر عبدالناصر لثورة اليمن انتصرت الثورة في جنوب اليمن وخرج البريطانيون منها واعلن استقلال جمهورية اليمن الديمقراطية تحت قيادة الجبهة القومية وذلك في ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٤.

ان اعمال جمال عبدالناصر وممارساته تشكل زادا غنيا في رفد الفكر القومي العربي.

سابعاً: عبدالناصر والقضية الفلسطينية

كان جمال عبدالناصر احد الضباط العرب الذين شاركوا في حرب فلسطين، ولقد جرح على ارضها. وقد انتهت حرب فلسطين بهزيمة الجيوش العربية وقيام اسرائيل في قلب الوطن العربي. وقيام اسرائيل حدث شاذ في التاريخ لم يسبق له مثيل. لقد قامت اسرائيل باطلا وبالقوة، في زمن كان الشعب العربي يعيش في غفلة من امره، محكوما بأنظمة متواطئة مع الاستعمار الجاثم فوق ارضه وبتخلف ضارب اطنابه في الأرض العربية.

لقد استطاع اليهود الحصول على تصريح من بلفور وزير خارجية بريطانيا بإقامة وطن قومي لليهود عام ١٩١٧. وهذا الوعد وصفه جمال عبدالناصر في رسالته الى الرئيس كندي «اعطى من لا يملك وعدا الى من لا يستحق».

ولقد عمل جمال عبدالناصر بكل طاقاته من اجل فلسطين وحسبه الحروب التي خاضها ضد اسرائيل في ١٩٥٦ و١٩٦٧، وكذلك حرب الاستنزاف. يقول امين هويدي في كتابه

حروب عبدالناصر عند الحديث عن النكسة وما يتعلق منها بالجانب الفلسطيني[11]: «وان غرضنا استرداد كل الأراضي العربية اي العودة الى حدود ما قبل ٥ حزيران/ يونيو وانشاء الوطن الفلسطيني».

ثم يقول في الكتاب نفسه[12]:

«قبلت الجمهورية العربية المتحدة قرار مجلس الامن رقم ٢٤٢ لعام ١٩٦٧ ولم تقبله كل من سوريا ومنظمة التحرير الفلسطينية، ولكن الشيء الغريب انه رغما عن قبولنا هذا القرار فإن جبهة القناة لم تهدأ يوما واحدا واشتعل فيها القتال ليلا ونهارا دون توقف بينما ظلت الجبهة السورية هادئة هدوءاً شاملا فيما عدا الشعارات التي كانت تطلق بين وقت وآخر».

ويقول في الكتاب نفسه[13] : «تغيرت نظرة عبد الناصر إلى منظمة تحرير فلسطين بعد الشك الذي كان يشعر به ازاءها، ولكن بمجرد ان عرضت عليه ـ وقت ان كنت اعمل كوزير للحربية بعد النكسة ـ اقتراحا بتعديل أسس العلاقة مع المنظمة قبل دون تردد. وحينما اقترحت عليه الاجتماع ببعض افرادها شجع ذلك وامر بمساندتها حتى تشترك في معركة التحرير وسرعان ما خصص اذاعة للمنظمة تتصل عن طريقها بالفلسطينيين في كل مكان.

ثم دعمت المنظمة عربيا. ثم اخذت مكانها الطبيعي في الجامعة العربية رغما عن الاعتراضات التي قامت. ثم ساهمنا في تدريب افرادها وتسليحهم. واشتركنا في انشاء اجهزة مخابراتها. وقد قامت المنظمة ببعض الأعمال داخل الأراضي الفلسطينية وخارجها. واصبحت تسبب المتاعب والقلق لاسرائيل».

وبالمناسبة فإن قبول عبدالناصر لقرار ٢٤٢ اثار عاصفة من النقد ضده، ولكن عبدالناصر اوضح منذ البداية ان قبوله القرار حل سياسي حتى يستطيع ان يعبىء قواته العسكرية بعد ان يلتقط انفاسه، ولكي يتمكن من تحريك حائط الصواريخ شرقا.

اما الاساس فهو الحل العسكري. وكان جمال عبدالناصر يؤمن بأن ما اخذ بالقوة لن يسترد الا بالقوة. وقد عقد مع القادة العسكريين اجتماعا افهمهم فيه ان الحل هو الحل العسكري وان اسرائيل لا تفهم الا منطق القوة وان قبول قرار ٢٤٢ ما هو الا تكتيك لتهيئة انفسنا للمعركة.

وقد بذل جمال عبدالناصر جهود الجبابرة من اجل بناء القوات المسلحة، وكان ثمرة هذه الجهود عبور القوات المصرية المسلحة قناة السويس وتحطيم خط بارليف.

وكانت حرب الاستنزاف دليلا حيا على قدرة الجيش المصري على اعادة بناء نفسه بإشراف جمال عبدالناصر اشرافا مباشرا. فلقد قامت الطائرات تدك مواقع العدو شرق القناة

---

(١١) امين هويدي، حروب عبدالناصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ١٨٠.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

وفي العمق لتدمر مستودعاته وتقطع خطوط مواصلاته لتحدث للعدو الكثير من الخسائر في الارواح والمعدات. واخذت القوات المصرية تعبر الى الشرق داخل مواقع العدو في معارك تشهد لها بالبطولة والتضحية. وقامت زوارق الطوربيد المصرية بإغراق المدمرة ايلات وغيرها.

إن القضية الفلسطينية مشكلة شائكة ومعقدة وصعبة. فالعملاقان الامريكي والسوفياتي يؤيدان وجود اسرائيل وعند ذاك لا يمكن للعرب ان يعيدوا حقوقهم المغصوبة الا بالقوة. وقد قال جمال عبدالناصر «اذا حرر ياسر عرفات القدس فإن جمال عبدالناصر يسير خلفه».

ثامناً: من الأمة العربية مدى حيوي استراتيجي لمصر الى مصر جزء لا يتجزأ من الأمة العربية

كانت الأمة العربية قبل جمال عبدالناصر قد اسلمت نفسها لرقاد طويل، وكان يعكر هذا الرقاد حركات لا تملك النفس الطويل لاحداث تبدلات جذرية في الوطن العربي.

وحين تسلمّ جمال عبدالناصر السلطة كانت مصر نفسها يحتلها جيش بريطاني كبير مؤلف من ٨٥٠٠٠ جندي. فكان انهماك السلطة الثورية لانهاء الاحتلال. . . .

ومن هنا ندرك ان جمال عبدالناصر في كتابه **فلسفة الثورة** اعتبر الدائرة العربية اهم من الدائرتين الافريقية والاسلامية. فهل اعتبر جمال عبدالناصر الامة العربية مدى حيويا واستراتيجيا لمصر؟ كلا انه يقول عنها: «فلقد امتزجت معنا بالتاريخ وعانينا معها نفس المحن وعشنا نفس الأزمات. وحين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنابك»[١٤].

ويقول جمال عبدالناصر في موضع آخر من كتابه فلسفة الثورة «وليس عبثا ان الحضارة الاسلامية والتراث الاسلامي الذي اغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الاسلام القديمة تراجع الى مصر وأوى اليها فحمته مصر وانقذته عندما ردت غزو المغول على اعقابه في عين جالوت»[١٥].

هذا هو قدر مصر: قلب نابض للأمة العربية. ان جمال عبدالناصر حرص على تأكيد هذه الحقيقة وذلك في دستور عام ١٩٥٦ الذي تشير مادته الأولى الى ان الشعب المصري جزء من الأمة العربية. وفي كلمة جمال عبدالناصر تقديما للدستور قال: «لقد حاولوا ان يخدعونا. وحاولوا ان يضللونا وكانوا يقولون لنا، مالكم وللعرب؟ ولكنا اليوم وقد تنبهنا لن نخدع ابدا. . . ان الكيان العربي يمتد من المحيط الاطلسي الى الخليج العربي. كلنا شعب واحد، شعب عربي واحد. فلنكافح جميعا متحدين متكاتفين من اجل حقنا في الحرية، ومن اجل حقنا في الحياة. فلنكافح جميعا ضد الاستعمار وضد اعوان الاستعمار، لن تقطع اوصالنا مرة اخرى كما قطعت بعد الحرب العالمية الأولى».

---

(١٤) عبدالناصر، **فلسفة الثورة**، ص ٣٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

تاسعاً: مفهوم الأمة العربية وعوامل وجودها

لئن ذكر جمال عبدالناصر الدوائر الثلاث: العربية والافريقية والاسلامية فإن مرد الأمر تأثره بالدين الاسلامي. فالاسلام ثورة وكان له دور عميم وخلاق في قيام دولة العرب الاسلامية. فكانت اول «وحدة» للعرب بعد طول اصطراع ومجابهة فيها بين القبائل. ولئن كان العرب مادة الاسلام فإن الاسلام عقيدة توحيد العرب وغير العرب.

هناك حديث للرسول (ص) يقول فيه: «ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي باللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي». هذا الحديث قاطع الدلالة على ان اللغة العربية مقوم رئيسي للعروبة. . وهناك من علماء الالمان من تأثر بهذا المنحى وجعل اللغة اساسا في الانتماء القومي، ومن اشهرهم هيردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) وفيخته (١٧٦٢ - ١٨١٤).

يقول الاستاذ ساطع الحصري: «لقد اثبتت الابحاث العلمية والاحداث السياسية ان اهم عناصر القومية ودوافعها هي: اللغة والتاريخ»[١٦].

لقد أشار جمال عبد الناصر، في الميثاق، إلى إيمانه الذي لا يتزعزع بالأديان السماوية. ويقول في حديثه عن الوحدة ومقوماتها: «لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة واصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته. ويكفي ان الأمة تملك وحدة اللغة التي تصنع الفكر والعقل. ويكفي ان الأمة تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان. ويكفي أن الأمة تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير».

وقال عن الخلافات بين الحكومات العربية أن مجرد وجودها هو في حد ذاته دليل [ضرورة] على قيام الوحدة. وشخص اعداء الأمة العربية بأنهم: الاستعمار والصهيونية والرجعية.

عاشراً: القوى الاجتماعية التي تحقق الوحدة العربية

في بداية الثورة حرص عبد الناصر على تجميع فئات الشعب بهدف طرد الاستعمار (عدا الاقطاعيين والقيادات الحزبية السابقة لقيام الثورة). وقد ضم تنظيم هيئة التحرير هذه الفئات. وكان يرى في هيئة التحرير الاداة الشعبية التي تستطيع الثورة ان تلتقي بالجماهير من خلالها.

وقد قال جمال عبدالناصر عن هيئة التحرير انها «لم تفشل خطة، فطالما كنا بنقول ان احنا عايزين نحل مشاكلنا في اطار من الوحدة الوطنية فإنها قامت بدورها».

ثم كان تشكيل الاتحاد القومي الذي صدر في ٢٨ ايار/ مايو ١٩٥٧ والغرض هو التقاء الحاكمين والمحكومين لتحقيق بناء المجتمع الاشتراكي التعاوني، وهو عربيا يعمل على تحقيق الوحدة العربية ووحدة الشعب العربي. هنا كان عبدالناصر ما يزال يرى امكانية مهادنة

(١٦) ساطع الحصري، دفاع عن العروبة، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧)، ص ١٤٥.

الرجعية من اجل تحقيق اهداف التنمية، ولكن الزمن اثبت خطأ هذه الفرضية.

وكان عبدالناصر اول المنتقدين للاتحاد القومي: «اذا كان من الحق الان ان نمارس النقد الذاتي وهو ضروري، فإنه لا بد من التسليم بأن التنظيمات الشعبية التي قامت او جرت محاولة اقامتها بعد الثورة قد عجزت عن تحقيق دورها وقصرت دونه». حتى اذا ما حدث الانفصال في سوريا، قام الاتحاد الاشتراكي وكان الميثاق دليل عمل ثوري له. فالميثاق اعطى دليلا للعمل الوطني اولا، ومن ناحية ثانية حدد قوى الشعب العاملة التي يمكن ان تقوم بينها الوحدة الوطنية، وان حل الصراع الطبقي يكون حلا سلميا وتدفع امكانات التقدم لصالح الثورة وجماهيرها.

ان التحالف الوطني يكون لقوى الشعب وهي: الفلاحون والعمال والجنود والمثقفون والرأسمالية الوطنية. وكانت ثقة جمال عبدالناصر بالوحدة لا حد لها، فهو القائل اني لأثق في حتمية الوحدة بين الشعوب العربية ثقتي بالحياة وثقتي بطلوع الفجر بعد الليل مهما طال. اما قيام الوحدة فهو يرى انها لا يمكن ولا ينبغي ان تكون فرضا. فالاهداف العظيمة للأمم تتكافأ اساليبها شرفا مع غاياتها. ولذا كان يرى وجوب الاجماع كشرط لها. وفي هذا يقول الميثاق:

«والأمر كذلك في تجربة الوحدة. فإن النماذج السابقة لها في القرن التاسع عشر، وابرزها تجربة الوحدة الالمانية وتجربة الوحدة الايطالية لم تعد تقبل التكرار. وان اشتراط الدعوة السلمية واشتراط الاجماع الشعبي ليس مجرد تمسك بأسلوب مثالي في العمل الوطني».

وفي العيد الحادي عشر لثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢ اعلن جمال عبد الناصر عن قيام الحركة العربية الواحدة داعيا الجماهير الى تنظيم نفسها فيها. وجاءت خطب عبدالناصر تؤكد ضرورة الاجماع الشعبي، فقد قال في خطاب له في ١١ آب/ أغسطس ١٩٦٣: «وحدة الشعب العربي كله في سوريا مش مع جزء من الشعب العربي». ولقد كانت لمشاغله الكبيرة والكثيرة كحرب اليمن ثم النكسة ان توقف العمل بالحركة العربية الواحدة دون ان تتضح معالمها كثيرا.

خاتمة

كان جمال عبدالناصر قوميا وثوريا: لحما ودما وعظما. وكانت قوميته ثورة وثورته قومية. وهو جندي من جنود الوحدة والقومية العربية وهب حياته لأمته العربية فدفعها من الجمود الى الحركة، ونقل القومية العربية والوحدة من مضامين الكتب والنظريات الى وجود حقيقي وملموس بعد ان كانتا خيالا وحلما.

إن الوعي بالقومية العربية حالة يقظة ونهوض من الركود الى الصعود ومن الكبوة الى الوثبة ومن الكسل الى العمل، تتوافق مع طموحات الشعب وتتساوق مع ماضيه الحضاري وتعمل على تأكيد ارادة الاستقلال وتحول دون سيطرة اجنبية.

و«الناصرية» فكرا وعملا تمثل صحوة القومية العربية. ففكر جمال عبدالناصر لا يمكن

ان يكون الا وعيا بالعصر وفهما له. كان يعبر عن حقيقة الأمة العربية: حرية تمنح الارادة، واشتراكية تزيل التناقضات وتحقق تلاحم وتناغم الأمة، ووحدة تصون وتحمي من موقع القوة. لقد آمن بالجندية حين اتخذها مسلكا، وعن طريقها وبها قيض له الوصول الى قمة السلطة في الثالث والعشرين من تموز/ يوليو ١٩٥٢.

وأشربت روحه بحب امته العربية منذ نعومة اظفاره حتى اذا ما قبض على السلطة في مصر وضع امكانات هذا القطر العربي في خدمة الأمة العربية في نضالها الطويل والمرير من اجل حريتها وتقدمها ووحدتها.

لقد كان عبدالناصر مدركا لحقائق التاريخ والحياة واعيا لمتطلبات عصره فكان فكره القومي ممارسة حية وعملية تعكس الواقع ولا تنافيه ولا تجافيه وامتدادا يصل الماضي بالحاضر بروح عصرية.

يقول الاستاذ ميشيل عفلق: «ولقد كانت عبقرية عبد الناصر تكمن في ادراكه لحقيقة مصر العربية وفي العمل على الكشف عنها واعتمادها في سياسته، ولم تكن مؤامرة الاعداء في حزيران عام ١٩٦٧ والهزيمة العسكرية التي الحقوها به الا لثنيه عن خطه الوحدوي الذي آمن به»(١٧).

ان الفكر القومي لا يمكن ان يعيش في صدر رجل واحد. فهذا الفكر القومي له صفة شمولية في ايمان الناس به. ولقد آمن الشعب العربي بجمال عبدالناصر ورأوا فيه وفي فكره خروجا من الحلم الى الحقيقة، استقلالا مكان التبعية وتقدما مكان التخلف ووحدة مكان الفرقة.

لقد شدّ جمال عبدالناصر، بمعاركه ضد الاستعمار والتخلف، الشعب العربي فأحال الحدود المصطنعة التي صاغتها بذكاء باهر معاهدة سايكس بيكو، الى اثر بعد عين. وان قمة التلاحم الفكري والعملي بين جماهير الأمة العربية وقائدها انه حين استقال خرجت الجماهير مذعورة من الحدث تطالبه بأن يعود الى موقعه، لأنها لا تجد الطمأنينة الا معه ولا تثق الا به قائدا وهو الذي خرج من المعركة مقهورا ومدحورا.

هل تمنح الجماهير رجلا ثقتها وحبها اذا لم يكن يمثل فكرها؟ لقد منحته الجماهير ثقتها في اشد ساعاته حرجا وذلك حدث نادر في التاريخ.

إن عظمة عبدالناصر الفكرية انه ظل رجل مبادىء لا يساوم. فبعد الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ خرج مثخنا بالجراح ولكنه ظل قويا وثوريا. فلقد قال في مؤتمر الخرطوم: «لا مفاوضات مع اسرائيل، ولا اعتراف ولا صلح».

وقال ايضا، وبحس قوي رائع: «ان الضفة الغربية اهم عندي بكثير من سيناء».

---

(١٧) خطاب ميشيل عفلق في الذكرى الثانية والثلاثين لميلاد حزب البعث العربي الاشتراكي، في الجمهورية (مصر)، ١٩٧٩/٤/٧، ص ٤.

لقد اجتهد عبدالناصر وبذل ذوب روحه وعصارة قلبه من اجل العرب ورسم لأمته طريقا نحته بين جبال التخلف وصخور الأعداء التي تسيطر على امته. وكان دوما محبا لأمته في سنوات انتصاره واندحاره، وتلك هي قمة الثورية. فليس الثوري حين ينجح وانما أن يكون او ان يبقى كذلك حين يفشل(١٨).

إن حياة عبدالناصر كرجل دولة بارز زاخرة بالانتصارات وكذلك بالفشل، وحتى الفشل كان له شرفا لأن القضية التي كان يدافع عنها دفعته الى مواجهة اعداء كبار لا قبل له بمواجهتهم، ولكنه كان جبلا من الاباء والكرامة القوميتين: آمن بأن الموقف العربي لمصر ليس بدعة وان المصلحة القومية هي فوق كل اعتبار. وان عروبة مصر هي قدرها. وكان هدف الاستعمار اولا واخيرا اخراج مصر من امة العرب. وقديما قالت العرب: رب فوز اشرف منه الهزيمة. ولئن كان صلاح الدين الايوبي بطل الانتصارات في الحروب الصليبية فإن جمال عبدالناصر رجل الأمة وبطلها في العصر الحديث.

كان ينتزع فكره القومي من الواقع وصولا الى النظرية ودليله في ذلك الصواب والخطأ.

لقد نبه الشعب العربي الى اعدائه وهم: الاستعمار والصهيونية والرجعية ورسم له طريقه في الحياة. وهو الذي اطلق مارد القومية العربية من قمقمه بعد ان عاشت الأمة فترة من الرقاد.

اشترط لقيام الوحدة ارادة شعبية تحميها من المؤامرات الداخلية والخارجية وارادها وحدة (ديمقراطية) تقوم على ارادة الشعب ولا تكون مفروضة عليه. واشتراطه الاجماع لا يعني الموافقة ١٠٠ بالمائة وانما اراد بها الاغلبية الساحقة.

لقد كانت «الوحدة» و«فلسطين» شغله الشاغل. وحين حدث الاقتتال بين الاردن والمقاومة الفلسطينية عمل بدمه وعرقه على وقف قتال الأخوة. وكانت حياته ثمن وقف القتال. وقد مات، كما عاش، من اجل فلسطين وفي يوم الانفصال.

إن الفكر «الناصري» اسهام خصب ومؤثر في الفكر القومي العربي لأنه كان نتيجة الممارسة والمعاناة وليس خيالا مسطورا. ويعتبر جمال عبدالناصر رائد الفكر القومي التطبيقي الحديث. فلقد كان المهندس الأول ببناء صرح للوحدة العربية الأولى، وأول حاكم عربي يطبق الاشتراكية.

وسيظل الفكر القومي لجمال عبدالناصر وتجاربه، الايجابي منها والسلبي، اغنى التجارب يرجع اليها في بناء امتنا العربية ووحدتها بناء قوميا وقويا.

---

(١٨) يقول جمال عبدالناصر: «قيادات الشعوب ليست قيادات انتصارات فقط، وانما هي قيادات انتصارات وقيادات ازمات ونكسات ايضا. وهي كما تقبل تصفيق الجماهير اثناء النصر، عليها ان تقبل طعنات الجماهير عند الهزيمة، هذه هي سنة الحياة»، انظر: عبدالمجيد فريد، من محاضر اجتماعات عبدالناصر العربية والدولية، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠ (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٧٩)، ص ٨٠.

تعقيب

مزيد الظاهر (*)

بدءاً أود أن أشير إلى ميلين خاطئين في الدراسات التي تتناول تجربة عبد الناصر وفكره وهي: السخط الكامل أو التسليم الكامل. وبين هذا وذاك تسيح وتتبعثر الرؤية التاريخية والوضوح الفكري لهؤلاء الدارسين. ولما كان كل خطأ في الحكم ينتج أساساً عن خطأ في النهج وكل كشف جديد يأتي أيضاً عن كشف في المنهج، فإن الحالة التي عليها البحث الذي قدمه طارق الهاشمي بتسليمه الكامل ووصفيته العالية النبرة تجعلنا قادرين على أن نضعه في «خانة» الميل الثاني. فالباحث وقد تلبسه منطق التسليم الكامل يرى في فكر عبد الناصر النموذج الطبيعي لجميع العرب والنموذج الرائد والمرشد. ومن هنا خلا البحث من أية وقفة نقدية وحتى خاتمة جاءت لتؤكد هذا الميل وتضخمه تضخماً ماحلاً.

في حياة عبد الناصر امتزج النمو النقدي بالتقدم العملي في عملية نمو فكري ثوري خصبة ما تزال في حاجة إلى دراسات علمية مطولة. ومن هنا تكون دراسة عبد الناصر المفكر شيئاً أكثر أهمية وفائدة وصعوبة من دراسة أي قائد التزم بنظرية فكرية جاهزة ولم يحمل نفسه عبء المثقف العضوي والمطبق لهذه الأفكار في آن واحد. واستئناساً بهذا المعطى يمكن القول ان الناصرية اعتمدت اسلوب التجربة والخطأ وتصحيح الخطأ ولم تسترشد بنظرية (أو دليل عمل) قول يصح اعتماده حتى عام ١٩٦١ (عام صدور الميثاق) مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لا يوجد فكر، مهما كانت خصوصيته، لا ينطوي في الوقت نفسه على عناصر أخرى اكتسبت صفات عالية وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من التراث الإنساني. هذا جانب. والجانب الآخر أن عبد الناصر لم يكن تجريبياً أو براغماتياً (ذرائعياً) بالمعنى الذي أراد د. الهاشمي أن يصوره به: «كان عبد الناصر ينطلق دوماً من التطبيق إلى النظرية وكانت آتية في ذلك من مبدأ الصواب والخطأ فما يثبت صواباً تبناه واتخذه معتمداً وما ثبت بطلانه نبذه» وأنا أرى أن في ذلك نوعاً من التجني أو المغالطة الفكرية. فليس النجاح العملي

(*) باحث ـ بغداد.

والتطبيقي عند عبد الناصر هو معياراً لصحة الأفكار ومقياساً للحقيقة كما تقول البراغماتية. فعبد الناصر لم يكن ينطلق حتى في وقت مبكر من غير منطلقات فكرية عامة مهما كانت محدودة في البداية، في حين أن التجريبية أو البرغماتية نزعة عملية بحتة نفعية خالصة ليس فيها حرص على الاستخلاص الفكري والتعميم النظري، وهذا نقيض ما كان عليه عبد الناصر عبر تطوره الفكري. كما أن عبد الناصر لم يكن يعتبر فشل التجربة دليلاً على خطئها أو تعارضها مع حركة التاريخ، كما لم يكن يعتبر أن نجاح الثورة المضادة على اختلاف مستوياتها دليل على أن التجزئة هي القاعدة والوحدة هي الاستثناء.

وحين نأتي إلى ما أسماه الباحث «جذور الفكر القومي في مصر قبل ثورة ٢٣ تموز يوليو ١٩٥٢» فإن واقع الحال لا يسوغ لنا أن نطلق على الحالات التي تحدث عنها والتي لم ترق في يوم إلى أن تشكل ظاهرة (أوتياراً) لفظة الجذور، وإلا فماذا نسمي الأفكار التي كانت سائدة قبل الثورة العربية وبعدها وحتى عام ١٩١٩؟ إنها في الواقع هي الجذور. وإن فشل ثورة عرابي وفشل ثورة عام ١٩١٩ وحركات التغريب الثقافي والسياسي التي ظهرت على شكل تيارات ذات طابع اقليمي (الفرعونية، القومية المصرية، الرابطة المتوسطية، وحدة وادي النيل... إلخ) هو الذي باعد بين الجذور وبين عملية التواصل المنتظرة.

ومن هنا خلت الساحة الايديولوجية في القطر المصري حتى قيام ثورة تموز يوليو، على كثرة ما فيها من المشتغلين بالحقل الفكري من (منظر) واحد في القضية القومية، بغض النظر عن نضج هذا التنظير أو قصوره، في حين شهدت بالمقابل ولادة العشرات من هؤلاء في المجالين الاقليمي والإسلامي وحتى (الماركسي). وليس من تفسير لهذه الظاهرة سوى أن نربطها بعامل عجز الفكرة العربية عن اللحاق بهذه التيارات.

ولو تحرينا رؤية هذه النخبة التي انطلقت من موقع الدفاع عن (عروبة) مصر كالمازني والزيات وعبد الرحمن عزام ومكرم عبيد ومحمد علي علوبة وزكي مبارك وأحمد زكي الملقب بشيخ العروبة وغيرهم، لرأينا أنهم كانوا على جهل تام بالمصطلح المستعمل ورؤيتهم هشة جداً لابعاد القضية العربية. لذا شاعت في كتاباتهم (هم) فقط دون معاصريهم في الأقطار العربية الأخرى الواقعة في المشرق، ووحدهم دون سواهم من المتحدثين باسم التيارات الأخرى، لفظة (الأمة) كمرادف للوطن، والشرقية كمؤشر للرابطة العربية، والجنسية الشرقية كبديل عن مصطلح القومية العربية.

وفي المقال الذي كتبه الاستاذ إبراهيم عبد القادر المازني سنة ١٩٣٥ (في هذه السنة بدأ الأستاذ ميشيل عفلق يكتب مقالاته) والذي استشهد به الباحث، ترد هذه المصطلحات باستعمالها الخاطىء دون قصد سيء منه. ولكن غياب الوعي بمدلول هذه المصطلحات هو الذي ألجأه إلى استخدامها على هذا النحو الخاطىء. فهو يقول: إني أؤمن بما اسميه القومية العربية وأعتقد أن من خطل السياسة وضلال الرأي أن تنفرد كل واحدة من (الأمم العربية) بسعيها غير عابئة بشقيقاتها. ويقول: وعندي أن الجنسية الشرقية هي أساس حياتنا وتاريخنا.

ويبدو أكثر استغراباً وأشد تخلفاً في الطرح ما حدث خلال الندوة الفكرية التي عرضتها لنا مجلة المصور (أنظر عددها الصادر في ١٧/٤/١٩٥٣) على إثر قضية أثارها الأستاذ فتحي رضوان في مقالة ظهرت له في جريدة أخبار اليوم (٢١/٣/١٩٥٣) إذ لم يجد الأستاذ عبد الرحمن عزام ـ أحد المتحدثين في هذه الندوة والعام هو عام ١٩٥٣ ـ صفة ينعت بها الأقطار الأخرى غير صفة الجيران، وأن هذه الأقطار إنما تشكل «ساحة حيوية» للأمة المصرية. ولا يمكن استثناء أي من المتحدثين الآخرين عن هذا الاهتزاز في الرؤية في هذا الوقت المتأخر.

أما الأحزاب المصرية فلن تجد من بينها حزباً عرف بأن لـه موقفـاً قوميـاً لم ينله التشويـه واختلاط الرؤية واضطراب البرامج. أما الوضوح الفكري في برامج هذه الأحزاب فيبـرز إزاء قضيتين شغلتا معظم اهتمام قادة هذه الأحزاب هما: الجلاء ووحدة وادي النيل.

ولا يشكل حزب (مصر الفتاة) ذو التسميات المتعددة استثناء كما يفهم من عبارة د. طارق الهاشمي من أنه عرف باتجاه عربي واضح منذ تكـوينه وإنـه لم يلحظ في تاريخـه قط أنه وضـع المصرية في تعارض وامتناع مع العروبة. فتاريخ هذا الحزب كما هو معروف كان قد عرف الكثير من اضطراب المفاهيم السيـاسية والفكـرية بـين القومية المصريـة والقوميـة العربيـة والجامعـة الإسلامية، وتلك مسألة لا يختلف عليها اثنان.

نصَّ هذا الحزب منذ تأسيسه (المبدأ التاسع في برامجه) على «أن تصبح مصر فوق الجميع دولة شامخة تتألف من مصر والسودان وتحالف الدول العربية وتتزعم الإسلام».

ولكي يستطيع حزب مصر الفتاة أن يطرح نفسه كمنافس للاخوان المسلمين في الزعامـة الجماهيرية، عمد في مارس/ آذار ١٩٤٠ إلى اتخاذ اسم جديد له هو الحزب الوطني الإسلامي. وقد أوضح أحمد حسين في رسالة رفعهـا إلى الملك فاروق الـدوافع التي حملتـه إلى تغيير الإسم والبرامج التي يتطلع الحزب إلى تحقيقهـا ومن بينها: أن يقـوم القانـون والدستـور على أسـاس الشريعة الإسلامية. وكان شعار الحزب يتألف من ثالوث (الله، الوطن، الملك) وهو حين غيّر اسمه للمرة الثالثة إلى حزب مصر الاشتراكي ـ لكي ينافس التيار الماركسي ـ أكد لنا بما لا يقبل الشك اضطراب المدلولات السياسية والفكرية عبر منطلقـاته المتـأرجحة بـين القوميـة المصريـة والقومية العربية والجامعة الإسلامية، وكان يدعو إلى وحدة عربية شريطة أن تفضي إلى وحـدة إسلامية.

أما الجمعيات التي أشار إليها الباحث والتي كانت عناوينها تحمل ما يشير إلى أنها عربيـة كالرابطة العربية وجماعة الوحدة العربية والاتحاد العـربي وجامعـة أدباء العـروبة فلم تكن غـير جمعيات بر وإحسان. واللافت للنظر عند بعض هذه الجمعيات، كالرابـطة العربيـة مثلاً، إنها الزمت نفسها والآخرين بعدم التدخل مطلقاً في أية مناقشة سياسيـة أو دينية. والـذي أريد أن أخلص إليـه أن النزعـة العربيـة لم تجد لهـا متكأ في المجتمـع المصـري. فليس بـين الأحـزاب والحركات التي عرفتها مرحلة ما بعد الثورة العربية وانتهاء بثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ حزب، أو حركة شعبية، جعل من العروبة أو من الوحدة العربية مدار سعيه وجهده. كما ليس بـين كبار

مثقفي مصر (أو عوامهم) في المرحلة المنوه عنها من جعل الهدف المذكور مدار سعيه وجهده الثقافيين. فالمجتمع والمثقف المصريان توزعهما قطبان: المصرية والإسلام، تقاطعاً أحياناً والتحاماً أحياناً أخرى. ومن هنا كانت مهمة ثورة تموز/ يوليو وعبد الناصر بالذات عظيمة وجليلة من جانب وبالغة الصعوبة والتعقيد في جانب آخر. وإن اسقاط فكرة «وسطية مصر واعتدالها وحيادها» ليس أمراً سهلاً على الإطلاق. ومن هنا أيضاً لا أجد مسوغاً لقول الباحث «لقد ظهر الفكر الوحدوي العروبي واضحاً ما بين عام ١٩٣٠ ـ وحتى عام ١٩٥٢». فإذا كان هذا هو الوضوح فكيف يكون إذن شكل العتمة؟

ولتلمس جذور الفكر القومي لدى جمال عبد الناصر لا بد من الوقوف عند سنوات الوعي ومصادر التكوين الفكري عنده. صحيح أن الباحث أشار إشارات متفرقة إلى هذا الجانب، غير أن هذا لا يكفي بل هو بحاجة إلى تأصيل ومتابعة دقيقة. ويمكننا حصر العوامل المؤثرة في تشكيل لوحة الوعي عند عبد الناصر بما يأتي:

(١) القضية الفلسطينية؛ (٢) التجارب الحزبية؛ (٣) الوعي بأهمية التاريخ؛ (٤) إيقاع الأحداث الفاجعة (وقائع الاذلال القومية والوطنية)؛ (٥) قوة الأشياء المختزنة في المؤسسة العسكرية.

وإذا ما انتقلنا إلى العروبة في فكر جمال عبد الناصر بعد الثورة فليس كافياً في تقديري أن نقول بأن انشغال عبد الناصر بتحرير مصر أولاً من المستعمر هو الذي جعله أقل إفصاحاً عن نزوعه القومي، إذ يجب أن لا ننسى أن نجاح النظام في تصفية معارضية وتثبيت الأوضاع الداخلية في القطر، وذلك بانتهاء أزمة آذار/ مارس وسقوط اللواء محمد نجيب وحل جماعة الأخوان المسلمين، كل ذلك أهل عبد الناصر لأن يبرز باعتباره رجل النظام الأول بلا منازع.

ومن هنا يمكن القول بأن الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٥ هي فترة انتظار وليست فترة تردد بين سياسة مصر المصرية وسياسة العروبة الجامعة. وليس مبعث هذا الانتظار نقصاً في الايمان بقدر ما هو راجع إلى عدم ترصين الجبهة الداخلية التي يشكل الاحتلال أحد جوانب الاهتزاز فيها.

وبذا يكون عام ١٩٥٥ بالنسبة لعبد الناصر وتجربته عام (تحول) وانعطاف باتجاه العروبة. فهو عام باندونغ وغارة الإسرائيليين على غزة وصفقة السلاح السوفييتي المعروفة بالصفقة التشيكية، ولقد اتخذ عبد الناصر في هذا العام ثلاثة مواقف هامة:

١ ـ إعادة النظر في علاقاته مع الغرب.

٢ ـ تقاربه مع المعسكر الاشتراكي وقوى اليسار في العالم.

٣ ـ الالتحام الحقيقي بالقومية العربية من خلال توجهين جديدين على الواقع العربي هما الحياد الايجابي ومحاربة الأحلاف والتكتلات. وقد استطاعت التجربة الناصرية من خلال جدل الحياد والأحلاف أن تجعل الحياد الايجابي الفكرة الأكثر قبولاً في الوطن العربي، واكسبتها طابعاً ثورياً لم يتوفر في أية منطقة من العالم. وقد اتضحت آثار هذا التلاحم بين الحركة القومية العربية وحركة الحياد الايجابي في رد الفعل العربي العام لحلف بغداد ومبدأ ايزنهاور.

ومن هنا جاء رفضه لمحاولات بريطانيا والولايات المتحدة اقناعه بفكرة الأحلاف العسكرية للدفاع عن الشرق الأوسط، ولم يكن هذا الرفض سلبياً بل مواجهاً من قبله بفكرة مضادة تقوم على أربعة أسس:

الأول: أن نحمل الغرب على التعاون معنا كنظراء وأن يتعامل معنا معاملة الند للند لا معاملة دولة لتابع.

الثاني: إن الدفاع عن المنطقة العربية إنما ينبع بالضرورة من داخلها، وإذا كان ثمة فراغ فيها فإن شعب هذه المنطقة قادر على ملء مثل هذا الفراغ.

إذن فهناك أمن عربي مشترك ومصلحة مشتركة واحدة وحلها من خلال إقامة نظام دفاعي عربي واحد وليس من خلال الغرب.

الثالث: محاربة الأحلاف وانتهاج سياسة عدم الانحياز مع اعتماد سياسة خارجية نشطة (سياسة المستقل النشيط) كما يسميها عبد الناصر.

الرابع: كسر احتكار السلاح لأن أحادية مصدر الحصول عليه تجعل العرب غير قادرين على أن يكونوا في منأى من الوقوع في التبعية أو يكونوا عرضة للإبتزاز مرة أخرى. ولعل أهم ما في **فلسفة الثورة** على الاطلاق أن عبد الناصر وصف فيها الدائرة العربية بأنها دائرة إنتماء (هي منا ونحن منها). وأما الدائرتان الأخريان (الافريقية والإسلامية) فقد شكلتا من وجهة نظره قوى احتياطية أو حليفة للدائرة العربية في صراعها ضد الامبريالية، ولم تكونا في نظره لتشوشا أو تنازعا الانتماء العربي لمصر أو تتناقضا معه.

ولهذا ليس لنا أن ندهش إذا كان عبد الناصر في كراسة فلسفة الثورة قد خصّ الدائرة الافريقية بصفحة واحدة والدائرة الإسلامية بصفحة أخرى في حين أن حديثه عن الدائرة العربية وقضية فلسطين قد استغرق خمس عشرة صفحة.

أما سنة ١٩٥٦ فتعتبر سنة (حسم) و(تبلور). فقد شهدت هذه السنة ثلاثة أحداث كان لها تأثيرها ودلالتها على صعيد تطور الفكر القومي.

أولها: صدور دستور ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٦ الذي نص فيه لأول مرة على أن مصر جزء من الأمة العربية.

ثانيها: تأميم قناة السويس في ٢٦ تموز/ يوليو ١٩٥٦.

ثالثها: العدوان الثلاثي على القطر المصري في ٢٩ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٥٦.

ومنذ قيام الوحدة المصرية ـ السورية مروراً بالانفصال وانهاء بهزيمة الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ صار فكر عبد الناصر ينصرف شيئاً فشيئاً عن القومية العربية كفكرة وحقيقة حية أو قدر ووجود وحياة، إلى الحديث عن وحدة المشاكل ووحدة الأهداف. وكان ذلك إيذاناً بانتقال هذا الفكر إلى مرحلة فكرية جديدة (من الفكر المبشر بالوحدة) إلى فكر التوحيد ان صح التعبير، وهذا يعني أن عبد الناصر بدأ يغتني من خلال فكر حزب البعث العربي الاشتراكي.

وللتدليل على هذا التحول فإن القومية العربية كمفردة لم ترد في الميثاق سوى مرة واحدة في حين أن المفردات الأخرى: الثورة العربية، الأمة العربية، الوحدة العربية، الحرية، الاشتراكية تكررت عشرات المرات، الأمر الذي يفصح عن هذا التحول والميل الفكري الجديد نحو (أدلجة) القومية العربية.

وقد بدا واضحاً في الميثاق أيضاً تبنيه للنظرية القومية لحزب البعث: «إن عهوداً من العذاب والأمل بلورت في نهاية المطاف أهداف النضال العربي، ظاهرة واضحة صادقة في تعبيرها عن الضمير الوطني للأمة وهي الحرية والاشتراكية والوحدة باعتبارها الضمانة الأساسية لاستمرار الثورة العربية في طريق النضج والنمو ومنعها من الانزلاق في انحرافات قاتلة».

إن تبني عبد الناصر لنظرية البعث القومية بعد إدخاله تحويراً على وصفها التراتبي دلل على فهم خاطىء لماهية هذا التراتب، كما جاء ليلبي غرضاً أو أكثر من الأغراض الآتية:

١ ـ حرص عبد الناصر على التميز.

٢ ـ عدم فهمه بشكل كاف معنى الترابط بين الأوجه الثلاثة لهذا الاستراتيج عندما تبناه.

٣ ـ إيمانه بضرورة التقيد بالسلم التراتبي لاولويات هذا الاستراتيج تقيداً متسماً بالآلية ومرتهناً بالزمن إلى حد كبير.

وهذا الايمان مبعثه ـ من وجهة نظر عبد الناصر ـ المحافظة على الوحدة من الانتكاس ثانية. ولكن أليس هذا يعني قبولاً بالواقع وتفضيله على التصور الستراتيجي للنضال؟

على أنه يجب التنبه إلى أن إعادة صياغة ترتيب هذه الأهداف والتبريرات المسقطة لدعم إحلال الوحدة في موقع متأخر بين هذه الأهداف بالرغم من أنه يوحي لأول وهلة بالجدّة والحرص على التميز بعيداً عن النقل الحرفي واستعارة أفكار الآخرين فإن ذلك لا يغير من الحقيقة شيئاً، إذ يظل فكر البعث مصدراً أساسياً لهذه الأطروحات. فقد كان البعث سباقاً إلى تأكيد النتائج الثورية الهائلة للربط بين الاشتراكية والوحدة العربية، أي بين النضال القومي والصراع الطبقي، كما كان سباقاً أيضاً في تأكيد الأهمية الإنسانية والحضارية للربط بين الاشتراكية والحرية، فالحرية قوة دافعة وهدف أساسي جنباً إلى جنب مع الاشتراكية منذ ما يزيد على ثلث قرن.

وحول ظاهرة: شد جمال عبد الناصر بمعاركه وفكره الشعب العربي، علينا أن نقول إنها ظاهرة مبالغ فيها ولا توضع دوماً في إطارها الصحيح (الشدّ المنفعل وليس الفاعل) وتقفز من فوق ماهية الشدّ نفسه.

لقد امتلك عبد الناصر قدرات عديدة ذاتية وموضوعية منها وجود الاقليم ـ القاعدة والسلطة المشخصنة التي تستقطب ولاء الشعب عبر الحدود الاقليمية، وتصدى بجدية على نحو أو آخر للتحديات الداخلية والخارجية وأجاب إجابات صحيحة على ثلاثة أسئلة: من نحن (الهوية) وماذا نريد (المهمة) وكيف (الأسلوب)؟

ولكنه عجز عن الاجابة على سؤال مهم للغاية وهو (بِمَ) أي الأداة ـ الحزب. أي أن عبد الناصر كان يمتلك جودة في الأفكار وجودة في التحسس ولكن صحب ذلك ضعف في التخطيط وضعف في التنفيذ وبالتالي ضعف في النتائج المتحققة. فالتنمية السياسية باتجاه رسوخ الفكرة القومية في نفوس جماهير القطر المصري لم تكن في صالح التجربة، لأن عبد الناصر لم ينجح في التوصل إلى صيغة يتواصل فيها مع الجماهير،إذ قصر همه على الحماسة والشد الحماسي من خلال المخاطبة المباشرة.وهذا التوجه يتعب الجماهير أكثر مما يعبؤها، أو بتعبير أدق يعبؤها تعبئة متعبة لا تعبئة مبدعة، أي أنه يأتي على أعصابها أولاً ويأتي على مطاولتها الثورية ثانياً.

لقد ظهر عجز عبد الناصر واضحاً في عملية تحريك الجماهير تحريكاً مبدعاً، فهو لم يتوصل إلى صيغة حقيقية من خلال تجاربه كلها (هيئة التحرير، الاتحاد القومي الاتحاد الاشتراكي).

إن عدم قدرة التجربة الناصرية على خلق أداة ثورية للتغيير يعتبر أبرز عامل استقطب كل عوامل الفشل وكل مظاهر الخلل. فهي لم تستطع أن تخلق حزباً، ولهذا كانت تفتقد ضمانة المستقبل. وبما أن المستقبل هو عملية تحويل في الواقع القائم،وعملية التحويل تحتاج إلى فكر وإلى أداة تمارس التحويل وتحمي التحويل وتعممه، فالحزب الثوري (وليس أجهزة المخابرات والتنظيمات الكارتونية) إذن هو شرط الثورة وضرورتها ومن خلاله تكون الثورة قد تخطت سيادة الواقع لتبدأ في فعل التغيير.

لذا فإن عناصر الواقع المصري (وعنصر وسطية مصر واعتدالها وحيادها) في مقدمة هذه العناصر قد تشرنقت (أي لم تسقط ولم تنته) وتركت الجماهير في حالة الحماسة. وحين غاب عبد الناصر عن عالمنا تفتقت هذه الشرنقات وظهرت عناصر الواقع المصري القديم وهي تمتلك كل عناصر البرمجة والتنظيم ووضوح الهدف بحيث عادت تمارس نشاطها كأحزاب وكاتجاهات وكشركات وكقطاع خاص وعلاقات اجتماعية في ظرف سنة واحدة. وهذا يعني أن عبد الناصر لم يستطع تثوير الواقع المصري، وبالتالي لم يستطع اسقاط مكونات هذا الواقع في علاقات إنتاجية وبناء ثقافي ووجود فكري وحركة اجتماعية، وبمجرد إلغاء السادات للحراسات رجعت قيادة المحروسين للنشاط الاقتصادي والنشاط الثقافي والنشاط العلمي والإعلامي والصحفي.

تبقى هناك مسألة شكلية كنت أود أن ينزه الباحث بحثه عنها ألا وهي النزعة الإنشائية. ولكن منهجه الوصفي العالي النبرة جعله غير قادر على الافلات منها، ولذا حفل البحث بإيقاعات تعبيرية مثل:

- إن جمال عبد الناصر قد أطلق وبقوة الأفكار الحبيسة كما يطلق المارد من قمقمه.
- كان إعلان الوحدة إعجازاً في الانجاز وإنجازاً في الاعجاز، وهذا زاد أصيل في نقاوته، نقي في أصالته.
- لقد خسر جمال عبد الناصر المعركة وخرج منها أسداً بلا مخالب ولا أنياب.
- رسم عبد الناصر لامته طريقاً نحته بين جبال التخلف وصخور الأعداء.

إن هذه التعبيرات وأمثالها كثير لا تدعم البحث بقدر ما تقلل من قيمته العلمية. وحتى اخفاقات عبد الناصر كانت تشكل من وجهة نظر الباحث ـ نجاحاً، أي «حتى الفشل كـان له شرفاً، لأن القضية التي كان يدافع عنها قد دفعته إلى مواجهة أعداء كبار». وهذه رومانسية ثورية تلتقي، من حيث لم يرد الباحث، مع المخطط الامبريالي الذي يقول في شقه الأول: ان العرب في عصرهم الحديث كـل أيامهم محجوزة للهزائم وليس ثمة يوم واحد للنصر، وشقه الثاني: الوصول بالأمة إلى الإقرار بفكرة ليس في الإمكان أبدع مما كان.

المناقشات

١ ـ نزار الحديثي

كيف ندرس الفكر القومي في مصر وكيف نميزه عن الإعلام الأوروبي بمفكرين معينين وفكر معين وطمسها مفكرين وفكر آخر، كيف نميزه عن دور المفكرين الشاميين.

الواقع أن إغفال دور التقريب الثقافي والاجتماعي وضغوط بريطانيا والعثمانيين ودور اليهود المصريين يجعلنا بعيدين عن كشف مواقع واتجاهات الفكر القومي في مصر.

مصر لم تكن بدون فكر قومي بدليل شراسة الهجمة المضادة التي لا تجد ما يبررها إلا وجود تحدّ يمثله الفكر القومي لرشيد رضا وعبد الله النديم وعلي يوسف. أو الإشارة إلى مراحل تطور الفكر بدءاً من دور العلماء الذي كان قائماً قبل محمد علي واستمر وعبر عن نفسه بثورة مسلحة، إلى دور اختلط فيه الفكر الشامي المعاصر بالفكر القومي المصري.

الفكر الشامي اتخذ منحيين: الأول عروبي التقى مع الفكر القومي (رشيد رضا وعبدالله النديم وعبد الرحمن الكواكبي)، والثاني خدم الاحتلال البريطاني وعبر عنه دور مؤسسي جريدة الأهرام.

لذلك أرى القول بأن مصر ليس فيها فكر قومي هو من نوع التجنيّ ولكن أيضاً القول بأنه كان متميزاً بحالة تقدم على مواقع فكرية أخرى هو الآخر مبالغة.

٢ ـ وميض جمال عمر نظمي

الحقيقة أن تعليقي ينصب على تعقيب مزيد الظاهر أكثر منه على بحث د. الهاشمي. فقد وجدت أن هذا التعقيب والعديد من التعليقات تنصب على تقويم التجربة الناصرية بمختلف جوانبها، أكثر من التعرض للموضوع الرئيسي وهو: الفكر القومي العربي لجمال عبد الناصر.

وقد فهمت أن المعقب يعتقد أن عبد الناصر كان يعتمد أسلوب التجربة والخطأ في منحاه الفكري والسياسي. بكلمة أخرى، ان السيد مزيد يعتقد أن عبد الناصر كان براغماتياً.

وأود هنا أن أتساءل هل ان القائد (القطري) الذي وقف مراراً وتكراراً، علانية ووراء كواليس السياسة الدولية ليعلن بأن(القدس قبل سيناء) و(الضفة الغربية قبل سيناء) و (الجولان قبل سيناء). . هل هو طراز براغماتي؟ أم قومي عربي حتى أعمق الأعماق وأشد درجات الالتزام القومي النادر.

وفي عام واحد معين ـ وأذكر ذلك على سبيل المثال لا الحصر ـ كانت الجمهورية العربية المتحدة قد أرسلت قوات عسكرية ـ على بعد آلاف الأميال عن مصر ـ إلى اليمن الشمالي ضد التواطؤ الرجعي وبالقرب من المصالح النفطية الحيوية للولايات المتحدة، وضد الوجود البريطاني في عدن؛ وإلى الجزائر المستقلة الفتية ضد العدوان على حدودها وفي منطقة تعتبر من مناطق التواجد الكثيف لقوات حلف الأطلسي؛ وإلى العراق في مواجهة احتمالات الغزو أو العدوان الايراني الشاهنشاهي. . هل هذا كله من باب (البراغماتية)؟

وعندما استقال عبد اللطيف البغدادي في موقعه كنائب لرئيس الجمهورية ـ وعلى أغلب الظن والروايات ـ احتجاجاً على هذا الامتداد العسكري (الذي لم تجرؤ عليه حتى القوى العظمى)، فإن البغدادي كان محقاً من الناحية الاستراتيجية واللوجستية والبراغماتية. وكان يبدو من الجلي أن قومية وعروبة عبد الناصر جعلته يضحي حتى بالاعتبارات العسكرية وتوازناتها الملحة في سبيل دعم حركة الثورة العربية وقضية الحرية والاستقلال للوطن العربي.

وعاد المعقب ليعزف على النغمة القديمة عن هزيمة ١٩٦٧ فيعتبرها نهاية عبد الناصر. مما لا شك فيه أن نكسة حزيران / يونيو هي نوع من النكسات الكبيرة التي لا بد من تدارس أسبابها بكل صراحة ووضوح. وعبد الناصر ذاته تحمل المسؤولية كاملة وبكل شجاعة. ولكن فات السيد المعقب أن يذكر أن من أسباب الحرب (التي سبق لعبد الناصر أن حذر العرب من عدم نضج شروطها صراحة) كانت تكمن في لا براغماتية عبد الناصر. فهو ـ في التحليل الأخير ـ كان قد هبّ لنجدة سوريا ضد احتمالات العدوان الصهيوني الذي نبهت إليه قوى عديدة كان في مقدمتها الاتحاد السوفياتي.

إن عروبة عبد الناصر ومثاليته لم تجعله يرى في سوريا الانفعال ولا الالتحام، ولكنه رأى فيها الشعب والأرض والوطن.

ثم هل توقف التاريخ في حزيران/ يونيو ١٩٦٧؟ وهل أتاح عبد الناصر للإمبريالية والصهيونية أن تقطفا ثمار نصرهما العسكري؟ ألم يكن عبد الناصر صاحب لاءات قمة الخرطوم الثلاث؟.

وبعد أسابيع من (الهزيمة) الماحقة وقعت معارك العريش، وبعدها بفترة وجيزة أغرقت قوات مصر البحرية المدمرة أيلات، وبعد ذلك قامت الحكومة المصرية بتهجير الآلاف من سكان القناة استعداداً لحرب ضروس. وفي منتصف ١٩٦٨ بدأت حرب الاستنزاف المجيدة. ومنذ

١٩٦٧ ولغاية ١٩٧٠ قام عبد الناصر ورفاقه وبدعم من الاتحاد السوفياتي بإعادة بناء شاملة وعسيرة ولكن فعالة ومثمرة للقوات المصرية المسلحة. وتدل جميع المصادر حالياً على أن خطط العبور وتمارينه ومستلزماته قد وضع الجزء الأساسي منها في عهد عبد الناصر.

إذن يحق لي الاستنتاج أن عبد الناصر لم يهزم بالمعنى السياسي ولا الاستراتيجي للكلمة، كل ما في الأمر أنه قد مات، وتلك كانت إرادة الله، ولكن بعد أن رفض الهزيمة سياسياً وبعد أن أعد عسكرياً لمعركة التحرر القومي الكثير من مستلزماتها.

ولنفترض - جدلاً - أن الله عزت قدرته قد أتاح من الحياة سنة أخرى لعبد الناصر، وقامت قواته خلالها بعبور القناة. فماذا كان سيصبح مصير وموضع الحديث المكرر إلى درجة الملل عن (هزيمة) عبد الناصر.

إن ما يهمني هنا بالأساس ليس شخص عبد الناصر، بل تعبيره عن مجموعة مبادىء وقيم قومية وتقدمية. وما يهمني هنا هو مدى إيمان وتمسك الجماهير المصرية بتلك المبادىء وتلك المسيرة. فالرجل قد رحل، ولكن الجماهير باقية وهي القادرة على أن تصنع المستقبل.

في ٩ و١٠ حزيران/ يونيو تحركت الجماهير المصرية بشكل لم يسبق له مثيل حيث وعت بحسّها الصادق العفوي والمباشر أن العدوان الامبريالي - الصهيوني - الاستغلالي يستهدف تصفية الثورة والمبادىء وإن عبد الناصر كان - في تلك اللحظة - رمزاً للثورة وللمبادىء. ولعلها المرة الأولى في التاريخ حيث تحركت الجماهير وبشكل يقارب الأساطير لدعم قائد يعترف بمسؤوليته الكاملة عن الهزيمة. هذه الجماهير المؤمنة بالقومية العربية وبالاشتراكية هي التي غيرت توازن القوى وحرمت الامبريالية من الثمار السياسية لانتصارها العسكري.

وعندما رحل عبد الناصر عن دنيانا فقد تحركت الجماهير المصرية والعربية بحداء حزن وألم لم يسبق له مثيل وأمام عالم مبهور. ان الحزن كان لغياب الرمز في جسد الحرية والاشتراكية والوحدة. أو فلنأمل ذلك. لأن معناه أن قضية القومية العربية والتحرر الوطني والعدالة الاجتماعية هي التي ستكون صورة مستقبل مصر الحقيقية.

٣ - كمال الحديثي

حول بحث د. طارق الهاشمي والتعقيب عليه تحدث عدد من الأساتذة وأغنوني عن كثير من الكلام. والواقع أن البحث لم يكن كما فهمته منصباً على الفكر القومي عند جمال عبد الناصر. (فأنا لم أطلع على البحوث وسأطلع عليها بالتأكيد) إنه كان دفاعاً عن جمال عبد الناصر موضوعاً في قفص الاتهام، وكان الأفضل لو حصر البحث فعلاً في الفكر القومي عنده، وكان الأفضل أيضاً لو أوصلنا الباحث إلى أن عبد الناصر فهم الفكر القومي أو آمن به وتبناه بالتجربة والتدرج. وبغض النظر عن ملاحظاتنا على منهج عبد الناصر، إذا كان لبعضنا أو لأي منا، ملاحظات على منهجه العملي، فإن هذا الفكر هو وليد تجربة عبد الناصر كوطني مصري، وكعسكري عاش مأساة التآمر، تآمر الأنظمة العربية على القضية الفلسطينية. ولا أريد أن أطيل

أكثر من ذلك حول هذا الموضوع. إن الزميل مزيد كان منفعلاً ولكنه انفعل إلى الحد الذي ضيع علينا أن نطمئن إلى أن هناك أرضية من الحس القومي، ولا أقول الوعي القومي أو الفكر القومي، في مصر. وأخالف د. نزار في البحث عن هذه الأرضية، وفي تقديري أن البحث عن هذه الأرضية لا ينبغي أن يكون في الأفعال، أو الفعاليات إذا جاز التعبير، ضد الاستعمار أو ضد أي شيء آخر بقدر ما ينبغي أن يكون ذلك البحث الدؤوب للأجلاء ـ من علماء وغيرهم ـ الذين قدموا لنا تراثنا أو الجانب الكبير من تراثنا. ولا أتصور أن هناك عالماً، مهما أوتي من حرص على العلم، يجهد نفسه إلى هذا الحد في إنجاز عمل لا يؤمن به أو لا يحبه ويعشقه، والأساتذة الأجلاء كلهم درسوا وقدموا أطاريح، وقدموا بحوثاً وعرفوا معنى هذه المعاناة.

٤ ـ مزيد الظاهر

نظراً لضيق الوقت المتاح لي للرد على الملاحظات والنقاط التي أثارها الاساتذة الأفاضل حول التعقيب الذي قدمته عن الفكر القومي العربي عند جمال عبد الناصر فسأقتصر على بعض هذه الملاحظات:

ـ الملاحظات التي أثيرت حول الاضطراب الفكري والفكر الذي نما في ظل تجربة الدولة هي ملاحظات بالغة الدقة والصواب. وقد أشرت إلى جانب منها في التعقيب المكتوب.

ـ أشكر الاستاذ كمال الحديثي على عواطفه وحسن ظنه واتفق مع استاذي د. نزار الحديثي حول احتواء التيار القومي ومحاصرته وتحجيمه من قبل أطراف عديدة كان همها إشاعة الاغتراب الكامل في الحياة الثقافية والسياسية إبان تلك الفترة التي أعقبت ثورة عرابي وامتدت حتى قيام ثورة ٢٣ تموز/ يوليو. وأما طابع الرفض الكامل فلا أظنه ينسحب عليّ لأني كنت على وعي كامل بمرتكزات هذا الاحتواء.

ـ أما عن ملاحظات د. وميض نظمي فلا أظن أنه كان محقاً حين وجه إلي بالذات هذه الملاحظات وكان الأجدر أن يوجهها إلى د. طارق الهاشمي لأنه هو الذي قال بتجريبية وذرائعية جمال عبد الناصر لا أنا، فأنا ناقشت في تعقيبي هذه المسألة وخلصت إلى نفس الرأي الذي يقول به د. وميض.

٥ ـ طارق الهاشمي يرد

لئن كان الفكر العربي موجوداً قبل جمال عبد الناصر فإن الفكر الناصري بصلابته وبما يمثل من زاد أصيل في نقاوته، نقي في أصالته قد دفع الفكر العربي من الخيال إلى الوجود ومن الأماني إلى الواقع. إن الناصرية فكر حي يقوم على الممارسة، وهي بهذا الشكل حدث ثوري حاسم في تاريخ العرب والعالم ما دام هذا الفكر ينشد التحرر انطلاقاً من القيود وانعتاقاً من العبودية إلى العدل والحرية. والأخيرة إنما هي دعوات خيرة للبشر، ومن هنا كان الفكر القومي العربي تراثاً للإنسانية جمعاء.

كان جمال عبد الناصر قومياً وثورياً لحماً ودماً وعظماً، وكانت قوميته ثورة وثورته قومية.

إن الناصرية فكراً وعملاً تمثل صحوة القومية العربية. وفكر جمال عبد الناصر لا يمكن أن يكون إلا وعياً بالعصر وفهماً له. كان يعبر عن حقيقة الأمة العربية: حرية تمنح الإرادة، واشتراكية تزيل التناقضات وتحقق تلاحم وتناغم الأمة، ووحدة تصون وتحمي من موقع القوة.

كان عبد الناصر مدركاً لحقائق التاريخ والحياة واعياً لمتطلبات عصره، وكان فكره القومي ممارسة حية وعملية تعكس الواقع ولا تنافيه ولا تجافيه وامتداداً يصل الماضي بالحاضر بروح عصرية.

إن الفكر القومي لا يمكن أن يعيش في صدر رجل واحد. فهذا الفكر القومي له صفة شمولية في إيمان الناس به. ولقد آمن الشعب العربي بجمال عبد الناصر ورأوا في فكره خروجاً من الحلم إلى الحقيقة استقلالاً مكان التبعية، وتقدماً مكان التخلف، ووحدة مكان الفرقة.

لقد شد جمال عبد الناصر بمعاركه ضد الاستعمار والتخلف، الشعب العربي، فأحال الحدود المصطنعة التي صاغتها بذكاء باهر معاهدة سايكس بيكو إلى أثر بعد عين.

كان ينتزع فكره القومي من الواقع وصولاً إلى النظرية ودليله في ذلك الصواب والخطأ.

وسيظل الفكر القومي لجمال عبد الناصر وتجاربه، الإيجابي والسلبي، أغنى التجارب يرجع إليها في بناء أمتنا العربية ووحدتها بناء قومياً وقوياً.

الفصل العاشر

القومية العربية والتحديات المعاصرة

د. سعدون حمادي (*)

(*) رئيس مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية.

- ١ -

منذ بداية النهضة العربية الحديثة ـ وفكرة القومية العربية تواجه تحديات[١]، ولم تكن تلك التحديات متسلسلة من حيث الزمن فقد كان بعضها متواجداً جنباً إلى جنب مع تحديات أخرى، ولكن الواضح أن تلك التحديات كانت تتباين من حيث قوتها وتأثيرها. ويمكن القول بصورة عامة أنه كان لكل تحدٍّ وقته أو زمانه الذهبي إذ كان يبرز ويشتد التأييد له لفترة من الزمن، إلا أنه سرعان ما كان يميل إلى الانخفاض والتراجع بعد ذلك. ولتلك التحديات صفة مشتركة أخرى هي أنها كانت في البداية تتمثل بتيارات فكرية تتحول بعدها إلى حركات سياسية تحاول أن تدخل مجال التطبيق العملي. إلا أن تلك الحركات السياسية كانت تأخذ نفس النمط الذي يأخذه التحدي الفكري، فهي تكون عادة نشيطة فيها شيء من القوة في البداية، إلّا أنها سرعان ما تدب فيها عوامل الضعف والانحلال فينحدر خطها البياني وتضعف أو تموت وتتلاشى. وسنحاول في هذا البحث مناقشة أهم هذه التحديات.

ربما كانت الماركسية من أول التحديات التي واجهت الفكرة القومية إذ كونت تياراً فكرياً وأحزاباً شيوعية في المجتمع العربي تدعو إلى تطبيق هذه النظرية الجديدة المولودة في الغرب. ويدعمها بالاضافة إلى ذلك وجود دولة كبرى هي الاتحاد السوفيتي بكل ما يملكه من قوى مادية وتأثير سياسي ومعنوي في العالم. إن هذا التحدي القوي فكرياً قد شهد أفضل مراحله بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة عندما خرج الاتحاد السوفيتي منتصراً في الحرب، إلا أنه لم يلبث أن

---

(١) المقصود بالتحدي في هذا المقال هو النظام الذي يمكن أن يطرح نفسه كبديل لفكرة القومية العربية والوحدة العربية.

تراجع فكرياً وتراجع كحركة سياسية. وقد قيل وكتب الكثير في مجال المناقشة للفكر الماركسي، بعضه متحيز وبعضه أصيل، إلا أن الفكرة الماركسية لم تستطع أن تصمد طويلاً في المجال الفكري بالرغم من ضعف الفكر العربي وتصوره في مجال النقاش الفكري العام. ومهما يكن فبالإمكان الاشارة إلى بعض الأمور المهمة في هذا المجال.

فالفكرة الماركسية بمجملها كفلسفة شاملة لها تفسير خاص للطبيعة البشرية لم يستطع الصمود طويلاً. فالطبيعة البشرية بنظرها ليست إلا انعكاساً للظروف المادية ـ الاقتصادية التي يعيش بضمنها الانسان، أي أنه لا يوجد في الانسان شيء أصيل راجع لذاته. بل إن تفكيره وعاداته وسلوكه هي في النهاية من تكوين الظروف الاقتصادية المحيطة به، وبالتالي فإن الطبيعة البشرية متغيرة بتغير الظروف، وبالامكان تغييرها بتغيير الظروف المحيطة بها. وحسب هذا التصور للطبيعة البشرية فإن عادات الانسان ونمط تفكيره، وبالتالي سلوكه، بالإمكان أن تتغير إذا ما عاش في ظل نظام ماركسي. ومعنى ذلك أن ليس في الانسان ذات أصيلة وصفات ثابتة تجعل منه عاملاً مؤثراً في محيطه بل إن المحيط هو العامل المؤثر في الانسان.

وعلة الضعف في هذا التفسير للطبيعة البشرية هي أنه يخلط بين مكونات الطبيعة البشرية والأشكال التي تتمثل بها. فالطبيعة البشرية تتكون من عنصرين أساسيين هما العنصر المثالي الذي يتكون من الضمير وميول الخير والجنوح للمثل العليا، الأمر الذي يجعل في الإنسان جانباً روحياً وفكرياً يجعل منه عاملاً مؤثراً في المحيط، والذي كان في التاريخ أساس النهضات وحركات الاصلاح الاجتماعي بشتى أنواعها الثورية والسلمية. وإلى جانب ذلك هناك الجانب الذاتي النابع من الغرائز وأهمها غريزة الدفاع عن النفس وحب البقاء والاستمرار. إن هذا الجانب في أساسه ذاتي وهو منبع الأنانية، وهو في صراع مستمر مع الجانب الروحي الفكري في الانسان، ومن عملية التوازن أو الاختلال بين الجانبين بحالات لا حصر لها من الأمثلة تتكون شخصية الانسان.

وبذلك اصبح لكل إنسان فرد شخصيته الخاصة القائمة بذاتها. ومهما قيل في أن الجانب الذاتي نفسه نابع من قيمة عليا باعتبار أن المحافظة على البقاء بحد ذاتها قيمة عليا فإن هذا الجانب الذي يدفع نحو تأكيد الذات حتى على حساب الآخرين يشكل في عملية الحركة والتجاذب بين الجانبين المثالي والذاتي، جانب الشر في الانسان في حالات معينة من تغلبه على الجانب المثالي. إن هذا التحليل النفسي للطبيعة البشرية لا تعترف به الماركسية وتحل محله تفسيراً مبسطاً أحادي الجانب لا يقوى على التحليل الفكري والنظر المنطقي للأمور.

أما من الناحية العملية فقصور التحليل الماركسي للطبيعة البشرية واضح أيضاً. فقد مر على تطبيق الماركسية في الاتحاد السوفيتي زمن كاف لولادة جيل جديد عاش بظل الماركسية وظروفها الطبقية التي تنادي بها، ومع ذلك فليس هناك ما يدل على حدوث تغيير مهم في الطبيعة البشرية من حيث تواجد عاملي الخير والشر والصراع القائم بينهما وانعكاسات ذلك في تكوين شخصية الانسان.

ومن الركائز الفكرية المهمة في الماركسية أن القومية مرحلة من مراحل التطور تتحول بعدها البشرية إلى العالمية، فالقومية مرحلة تمثل سيطرة طبقة البورجوازية على الحكم، وبزوال هذه الطبقة تزول القومية. وبتحليل مماثل تقول الماركسية بزوال الدولة.

إن هذا النمط من التحليل القائم على التفسير المادي للتاريخ هو الآخر في نهاية المطاف قائم على أساس التحليل المادي للفرد. فهو ينكر وجود شيء أصيل في الانسان وينكر أن يكون الانسان عنصراً مؤثراً في محيطه، فهو متلقي مما حوله وليس مؤثراً فيما حوله. إن تكوين المجتمع عملية معقدة تتداخل فيها عوامل عديدة أحدها العامل الاقتصادي، لذلك كان التحليل الماركسي تبسيطياً ووحيد الجانب، يغفل أثر العوامل الأخرى في تكوين المجتمعات.

ومن الناحية الواقعية جاءت التطورات لتدلل على خطأ الاستنتاجات، فلا القومية زالت ولا الدولة تلاشت، بل على العكس تعمقت الروح القومية وازدادت المعالم القومية للأمم رسوخاً وبرزت الاختلافات بين المجتمعات. لقد انفصلت الصين عن المعسكر الاشتراكي، ولم تستطع الماركسية تذويب شخصية البانيا، وبقيت دول المعسكر الشرقي على وضعها، بل تعزز استقلالها وشهد بعضها ثورات أخذت بالقوة العسكرية. أما الدولة فقد تعزز وجودها وتوسعت مهماتها وأصبحت أكثر قوة مما كانت سابقاً وأكثر قوة مما هي عليه في مجتمعات أخرى غير ماركسية.

هذه بصورة موجزة وخاطفة خلاصة لبعض المناقشات الفكرية والعملية للماركسية التي فصّلتها الكتابات النقدية لهذه الحركة وساهم فيها الفكر العربي إلى حد جيد من العمق والأصالة. فهل كانت تلك المناقشات النقدية كافية لافشال التحدي الماركسي للقومية العربية؟ الجواب بنظري كلا. فقد كان للسلوك العملي للأحزاب الشيوعية العربية مساهمة مهمة في صنع الهزيمة لهذه الحركة. فالأحزاب الشيوعية العربية هي الآن في أضعف حالاتها. وقد بدأت مرحلة الفشل في ١٩٤٨ وهي السنة التي بدأ فيها الصراع الساخن بين الصهيونية والأمة العربية حول اغتصاب فلسطين. وفي هذه المناسبة القومية انكشف لأول مرة بعد هذه الأحزاب عن الواقع العربي وارتباطها بالأجنبي، فقد أخذت موقفاً أملاه عليها تحليلها الخاص. ولما كان التحليل الخاص هذا يوصل إلى نتيجة متناقضة مع المصلحة القومية، فضّلت هذه الأحزاب انسجام الموقف مع التحليل مضحية بالمصلحة القومية. لقد وقفت عملياً مع الصهيونية وساهمت في إضعاف الجبهة الداخلية أمام الخطر الصهيوني وبذلك بدأ مسلسل الفشل الماركسي في البلاد العربية. وعلة هذا الموقف تكمن في مسألتين هما: إهمال الواقع والعلاقة بالأجنبي. فالشيوعيون العرب فضلوا إنسجام التحليل على الواقع العربي بقبول تطبيق النظرية بشكل تعسفي مصطنع على واقع تصوري غير موجود وإهمال الواقع الموجود الملموس عملياً وهو أن الصهيونية كحركة قومية يهودية تسعى بشتى الوسائل الى اغتصاب جزء من الوطن العربي وأن العرب بغض النظر عن الحكومات وعلاقاتها بالشعب هم في وضع المعتدى عليه. يضاف إلى ذلك أنهم أباحوا عملياً العلاقة بالأجنبي مهملين المشاعر الوطنية والقومية عند الجماهير خاصة في وقت كانت البلاد العربية فيه لا تزال في أجزاء عديدة منها تعاني من الصلة الاستعمارية بالأجنبي. كل ذلك عمل بصورة مترابطة على عزل الأحزاب الشيوعية العربية وحصر أثرها في قطاعات هامشية من حياة

الجماهير الواسعة من الأمة. إن القول بذلك لا ينفي بعض التطورات الايجابية التي حصلت مؤخراً في مواقف بعض الأحزاب الشيوعية العربية ومواقف عدد من الماركسيين العرب من حيث تأييدها للقومية والوحدة العربية وتعاطفها مع القضية الفلسطينية. إن هذه التطورات إن دلت على شيء فهي تدل على صواب فكرة القومية العربية من جهة وعلى شيء من الاعتراف بخطأ الموقف التقليدي الذي وقفته الشيوعية الدولية في فترة من الزمن من جهة اخرى، ولكنه تغيير إيجابي نرحب به.

- ٢ -

هذا هو بإيجاز الواقع الفكري والعملي للماركسية العربية التي مرت بالدورة الاعتيادية من مرحلة الازدهار والاعجاب إلى مرحلة التراجع والضمور. فما هي مظاهر فشلها كتحدٍّ لفكرة القومية العربية؟ ولتحليل هذا الجانب نحتاج إلى أن نتناول بعض المواضيع المهمة المتعلقة بالموضوع. ولعل أهم تلك المواضيع ما يلي:

أولاً: كانت البلاد العربية في مرحلة من المراحل في معظمها خاضعة للاستعمار الغربي الذي خلف الاستعمار العثماني، فماذا كان دور الأحزاب الشيوعية في الحركة الاستقلالية والتخلص من النفوذ الأجنبي؟ الدور كان ثانوياً جداً، وفي بعض الأحيان معدوماً. فالبلاد العربية بمجملها نالت استقلالها بفضل الحركة الوطنية والقومية ولم يكن للأحزاب الشيوعية دور مهم في ذلك. فالأحزاب الشيوعية كانت إما تتحدث عن أمور أخرى غير الاستقلال،وإما كانت ضعيفة جداً لدرجة إنعدام التأثير، واما كانت في بعض الأحيان عاملاً سلبياً في الحركة الاستقلالية بتأثير التحالف بين الاتحاد السوفيتي والدول الاستعمارية كبريطانيا وفرنسا اثناء الحرب العالمية الثانية. وعملياً ليس لدينا قطر عربي واحد تحرر من الاستعمار وكان للحزب الشيوعي دور حاسم في استقلاله.

ثانياً: تقدم الماركسية نفسها على أساس أنها حل كامل للمشكلة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي. وخلاصةهذا الادعاء قائم على فرضية مسبقة هي إمكانية نقل الحلول من مجتمع إلى مجتمع آخر. ونظرية نقل الحلول بدورها مبنية على أساس مسبق هو التماثل في المجتمعات إذا ما تماثلت الظروف الاقتصادية المحيطة بها. فالمجتمع يتطور حسب قوانين ثابتة اكتشفتها الماركسية. فإذا ما تماثلت ظروف المجتمع فبالامكان أن تتماثل الحلول لمشاكلها. وذلك هو أساس العالمية في التفكير الماركسي. فالفوارق الاجتماعية والفكرية والثقافية نتيجة وليس سبباً، وهي تعكس درجة التطور في عوامل الانتاج وتعكس بالتالي ذلك التطور وتتأثر به. وهي وإن كانت تؤثر في العوامل الاقتصادية والظروف المحيطة فانها في نهاية المطاف ليست العامل الحاسم في نقل المجتمع من حالة إلى حالة أخرى.

لقد أدرك العرب منذ البداية مواضع الضعف في هذه النظرية، فالماركسية قد طرحت نفسها كحل يتحدى فكرة القومية العربية، إلا أنها سرعان ما ضعف بريقها وظهر عجزها في الجوانب الفكرية والجوانب العملية. ففي الجوانب الفكرية لم يكن التفسير الماركسي للتباين في

أحوال المجتمعات مقنعاً. فالمجتمع كائن معقد التركيب يتطور خلال الزمن كل بمفرده وحسب نمط معين خاص به. صحيح هناك نقاط تشابه، إلا أن جوانب الاختلاف بين مجتمع وآخر هي الأخرى موجودة ولا يمكن الاستهانة بها. وفي هذه القضية كما في القضايا التحليلية الأخرى تقع الماركسية في خطأ التبسيط إذ تحاول ان تفسر التطور الاجتماعي بعامل واحد مهملة العوامل الأخرى، وهي بهربها من التعقيد الحقيقي إلى التبسيط المصطنع تتجاوز الصواب وتنتهي بالإخفاق الفكري. فإذا كانت المجتمعات متباينة حقاً في أمور جوهرية فكيف يمكن نقل نظام من مجتمع إلى مجتمع آخر، وكيف يصح تقليد تجربة مجتمع من قبل آخر؟ ومن الناحية العملية تتباين المجتمعات فيما بينها في كثير من الأمور. فهناك نقاط تشابه بين المعسكر الرأسمالي ولكن هناك مواضع اختلاف تعطي لكل بلد شخصيته وتجربته، وكذلك بين دول المعسكر الشيوعي نقاط تشابه إلا أن بينها مواضع اختلاف ليست ثانوية إطلاقاً وتعطي لكل منها شخصيتها القومية وتجربتها الخاصة. وبين دول العالم الثالث امور متشابهة إلا أن بينها أيضاً أموراً مختلفة تميز الواحدة منها عن الأخرى مكونة شخصيتها القومية وتجربتها الخاصة. ولو لم تكن هذه الاختلافات أساسية لاندمج العالم كله في مجتمع واحد ودولة واحدة. ولكننا بعيدون كلية عن ذلك ولا يبدو أن الزمن يسير في هذا الاتجاه. فهو وإن كان يسير نحو التعاون إلا أن بين التعاون والاندماج فرقاً جوهرياً. فالتعاون بديل الاندماج وليس درجة في سلم الوصول إليه إذ لا يوجد في العالم اليوم اتجاه لا واضح ولا خفي للاندماج في مجتمع واحد ودولة واحدة. وما نشهده من مظاهر التعاون ضمن المجموعات الدولية لا يمكن اعتباره مرحلة توصل للاندماج بل على العكس فهو في بعض الحالات وسيلة لحماية الخصوصيات القومية والمحافظة على الشخصية الوطنية بوجه القوى الكبرى.

ونفس الشيء يصح على ميول الهيمنة في عالم اليوم، فهناك ميول عند الدول الكبرى للهيمنة على الآخرين، إلا أن هذه الميول غير نابعة من مفاهيم الاندماج بدولة واحدة، كما أنها وجدت مقاومة لا بل استثارت روح المقاومة والتمسك بالخصوصيات القومية والاستقلال الوطني عند الدول الصغيرة. فميول التعاون وميول الهيمنة ليست إذن دليلاً على وجود اتجاه نحو العالمية بل ربما كان العكس صحيحاً. فهذه الميول، الخيّر منها والشرير، لا تنطلق من قاعدة فكرية ماركسية. كما أنها لا تقصد إطلاقاً تحقيق المجتمع العالمي الواحد. وهي من حيث نتائجها العملية قوت ميول الاستقلالية والتمسك بالشخصية القومية أكثر مما تغلبت عليها، ولذلك فما قد يتصوره البعض من أنه ميول عالمية ليس في الحقيقة كذلك، بل هو ميول تعزز في حقيقتها التباين القومي وتقوي الشخصية القومية. ويخطر في البال في هذا المجال أنه لو أجرينا بحثاً ميدانياً عن مسألة التصويت على القضايا المطروحة في جدول أعمال الأمم المتحدة وحاولنا أن نوضح الدوافع التي تقف وراء تصويت كل دولة على كل قضية مطروحة فماذا نجد؟ لو أخذنا مواقف الدول خلال عام أو أكثر وحللنا أسباب اتجاهات التصويت على القضايا المبحوثة من قبل الدول الغربية والشرقية على حد سواء فماذا نجد؟ إنني أميل إلى الاعتقاد بأن الدافع القومي - أي حماية المصلحة الوطنية هو الذي يحدد اتجاهات تصويت الدول في المنظمة الدولية. وحبذا لو

أن بحثاً ميدانياً يجري حول هذا الموضوع في السياسة الدولية.

وقد أدت هذه الاخفاقات إلى ضمور الماركسية كحركة فكرية في الوطن العربي بعد أن كانت تبدو وكأنها الحل الملائم لقضية المجتمع. وقد تضافرت عوامل فكرية وعوامل سياسية لخلق هذا الإحراج للماركسية أدى إلى تراجعها إلى حركة ثانوية غير مؤثرة في تطور المجتمع العربي. فالأحزاب الشيوعية تراجعت اهميتها والاقبال على الثقافة الماركسية انحسر وخفت بريق هذه النظرية كبديل للفكرة القومية.

- ٣ -

ولكن الماركسية كتحدٍّ للفكرة القومية في الوقت الذي حققت فيه فشلاً في أن تكون بديلاً لم تكن خالية من بعض التأثير في الحياة الفكرية العربية. أي أنها تركت بعض الأثر في التفكير العام ضمن ذلك التفكير القومي. ويمكن تحديد هذا الأثر في أنها زادت الاهتمام بالقضية الاجتماعية. صحيح إن فكرة القومية العربية تستمد اهتمامها بحياة الطبقات الفقيرة المسحوقة من مصادر أغلبها أصيلة ترجع إلى التراث العربي الاسلامي وإلى تطورها الفكري الخلاق بحد ذاته، إلا أنها لم تعدم تأثير ظهور الماركسية في العالم بصورة عامة وظهورها في الوطن العربي بصورة خاصة.

إن فكرة العدالة الاجتماعية عريقة في التاريخ العربي، وقد أكدها الاسلام بصورة خاصة في صلب مبادئه وتطبيقاته العملية في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع. ولكن بجانب ذلك كان للتحدي الماركسي أثر جانبي هو أنه جلب الانتباه إلى هذه الجذور في التاريخ العربي. فالمجتمع العربي - أو بالأحرى حركة القومية العربية - في معرض الدفاع عن النفس ومواجهة التحدي الماركسي تعمد إلى الغوص في التراث والاهتمام بماديء وتطبيقات العدالة الاجتماعية في الاسلام وعموم فكر التراث. ولذلك، وفي هذه الحدود، كان للتحدي الماركسي اثر في صياغة نظرية القومية العربية في وضعها الحديث القائم على أساس إقامة مجتمع قومي إشتراكي ديمقراطي حديث.

ولم يكن الأثر محصوراً في الأفكار العامة بل كان له بعض الوجود في التطبيقات أيضاً، وإن كانت محدودة. ولذلك، ومن أجل إكمال الصورة، لا بد من التنويه بهذا الأثر الجانبي الذي هو من قبيل الأثر الذي ينتج عن التفاعل الطبيعي بين النظريات عندما تتقابل وتتنافس، وهو ان دل على شيء فلا يدل على قوة الماركسية بقدر ما يدل على حيوية فكرة القومية العربية وإنفتاحها وإتساع أفقها للتفاعل الحر مع الأفكار الأخرى بقصد الإغناء والاستفادة أكثر من أي شيء آخر. وكان ذلك أبعد ما يكون عن التقليد والنسخ. إن الفكرة القومية فكرة حية، والكائن الحي يتفاعل مع العوامل المحيطة به ويتطور بنتيجة ذلك التفاعل. فالقومية العربية ليست جامدة معزولة عن العصر ولا هي ضعيفة متهالكة هزيلة بمقدور النظريات التي تتفاعل معها أن تستوعبها وتمسخ شخصيتها وبالتالي تحل محلها. تلك هي صفة جوهرية من صفات فكرة القومية العربية الحديثة.

ثمة أثر عملي آخر هو أن الأحزاب الشيوعية العربية استندت إلى تراث واسع في مجال التنظيم. وكان ذلك التراث على العموم ناجحاً إذ أوصل الحركة الشيوعية إلى السلطة السياسية في عدد من بلدان العالم، وأهمها بالطبع الاتحاد السوفيتي. وقد نقلت الأحزاب الشيوعية العربية مبادىء هذا التراث وتطبيقاته إلى الوطن العربي، الأمر الذي استفادت منه حركة القومية العربية الحديثة. وهنا أيضاً كان تأثر حركة القومية العربية الحديثة بمبادىء وتطبيقات التنظيم الموجود في الأحزاب الشيوعية العربية تأثراً حياً قوامه التفاعل والإغناء لا التقليد الأعمى. وحدود هذه المسألة هي أن حركة القومية العربية في عملها في المجتمع وتصديها لقوى الواقع الفاسد المتخلف قد طورت اساليبها في النضال. ونظريتها في التنظيم مستوحاة من مبادئها من جهة وعلاقتها بالواقع من جهة أخرى، إلا أنها وهي تعمل ذلك كانت تواجه منافسة وتحدياً من قبل الأحزاب الشيوعية، ومن خلال عملية المنافسة والتحدي والاطلاع والمشاهدة اليومية استفادت من التجربة التنظيمية للأحزاب الشيوعية دون أن تقلدها أو تقع تحت تأثيرها. وتلك بنظري هي سنة التطور، وذلك هو شأن الحركات الحية ذات الشخصية المستقلة من جهة و المنفتحة على ما يحيط بها من جهة أخرى فتتجنب الانغلاق والتحجر وتتجنب الذوبان في الحركات الأخرى.

هذا هو على وجه التحديد الوضع الذي انتهت إليه الماركسية كفكرة وكحركة تحدّ لفكرة القومية العربية، ملخصه الإخفاق كبديل مع شيء من التأثير والفائدة الناتجة عن التفاعل الحر الحي بين فكرة القومية العربية والأفكار الأخرى.

- ٤ -

ونتحول الآن إلى مناقشة تحدٍّ آخر يواجه الفكرة القومية هو التحدي الديني المتمثل بالحركات الاسلامية السلفية. وقبل كل شيء تجدر الاشارة في هذا المجال إلى أن خطورة هذا التحدي لا تنبع من صفاته الفكرية بل من تعلقه بجانب خطير من الحياة العربية هو الاسلام. ويلاحظ ايضاً أن التحدي الديني السلفي هذا يمتد وجوده لفترة طويلة في حياة النهضة العربية الحديثة إلا أنه يتباين من حيث الأهمية من وقت إلى آخر. فهناك وقت ذوى فيه هذا التيار ووقت آخر انتعش بفعل تطورات فكرية أو سياسية. وفحوى هذا التحدي في الناحية الفكرية هو أن الاسلام كدين يحتوي على نظام كامل للمجتمع صالح في كل زمان ومكان. وإذا أردنا تحقيق النهضة في مجتمعنا فعلينا تطبيقه كما طبقه السلف. والنظام هذا صحيح بصورة مطلقة لأنه من صلب الدين، وهو واجب مقدس كالواجبات الأخرى في الدين. وفي الجانب السياسي يدعو هذا الاتجاه السلفي إلى نظام حكم على غرار نظام الحكم في صدر الإسلام وإلى رابطة دينية تحل محل الرابطة القومية، والوحدة المطلوبة تبعاً لذلك هي وحدة المسلمين بدلاً من الوحدة العربية.

وكما هو الحال في الماركسية فلهذا الاتجاه دعاة منتظمون في جماعات سياسية تعمل بشتى الوسائل للاستيلاء على السلطة السياسية لتحقيق مبادئها بدرجة أو بأخرى، ولعل شعار الاسلام دين ودولة يلخص المحتوى الفكري والسياسي لهذا الاتجاه.

إن أخطر ما في هذا الاتجاه هو أنه وضع الاسلام في مقابل العروبة كبديل وجعل العلاقة بينهما سلبية، بعكس ما كان عليه الحال عند ظهور الاسلام عندما كانت العلاقة في منتهى الايجابية. إن الجذور التاريخية لهذه الرغبة المسبقة بخلق عداء بين العروبة والاسلام ترجع إلى نشوء الشعوبية في التاريخ العربي عندما أخذت الأقليات(القائمة في الدولة العربية الاسلامية)التي حطم العرب المسلمون دولتها القديمة وأزالوا نفوذها تحاول مقاومة الدين الجديد ومقاومة الأمة التي حملته وهي الأمة العربية. وقد حاولت تلك الفئات وأهمها الفرس أن تلعب هذا الدور بصورة مموهة وأن تقوم به في إطار الدين الاسلامي نفسه فأعطت لانسانية الاسلام تفسيراً خاصاً يجعله متناقضاً مع العروبة.

وفي بداية النهضة العربية الحديثة حاول عدد من المفكرين تجديد الحضارة الاسلامية وإحداث حركة تجديدية في المجتمع العربي مستفيدين من الجوانب التجديدية والروح التقدمية الموجودة في الاسلام لتجديد المجتمع العربي، أمثال محمد عبده الذي كان نموذجاً جيداً للفهم الصحيح لدور الاسلام التجديدي وللروح التقدمية التي يمكن أن تجدد المجتمع العربي. ولكن الاتجاه الديني السلفي لا يفهم علاقة الاسلام بالعروبة بطريقة رواد النهضة العربية بل يفهمها بشكل خاص آخر ينتهي بوضع الاسلام في وضع البديل للعروبة وجعل العلاقة بينهما علاقة سلبية.

وقد كتب الكثير في مجال توضيح خطأ هذا الطرح الخاص لعلاقة الاسلام بالعروبة، من ذلك وقائع الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية حول «القومية العربية الاسلام». وفيما يلي بعض الملاحظات المهمة التي يمكن ابداؤها في هذا المجال.

مهما قيل عن مسألة أن الإسلام دين ودولة يبقى الجانب المتعلق بالدولة هو مدار النقاش إذ لا خلاف على دور الاسلام كدين. أي أن الخلاف هو حول هل الاسلام دولة بالمفهوم الذي يقدمه السلفيون، أي دولة على غرار الدولة في صدر الاسلام؟ ولنترك مسألة الجواب على هذه القضية بالسلب أو الايجاب ولنعالج الموضوع في جوهره، الا وهو قضية التطور الاجتماعي، إذ من هذه القضية تتفرع الأدلة السالبة أو الموجبة حول الموضوع. فإذا ما قبلنا بحث الموضوع على هذا الأساس يكون السؤال المركزي هو هل المجتمع في تطور خلال الزمن أم أنه ثابت لا يتطور؟ وأمامنا التاريخ بأكمله: تاريخ العرب وتاريخ العالم. هل نستطيع أن نستنتج من وقائع التاريخ ما يدل على التطور أو على الثبوت؟ إن القول بان الاسلام دولة يعني بالمفهوم السلفي أن المجتمع لا يتطور بل هو كائن ثابت المعالم وأن ما يصلح له في وقت يصلح له في كل وقت آخر ويعني ذلك نفي صفة التطور للمجتمع العربي والمجتمع الانساني. هذا هو فحوى الموضوع بغض النظر عن الشكل الذي يوضع فيه وبغض النظر عن اللغة النظرية التي يعالج بها. بالطبع قد لا يحبذ السلفيون طرح الموضوع بهذه الصورة لأنه طرح محرج إلا أن أي جدال حول مسألة كون الاسلام دولة لا يمكن إلا أن ينتهي بقضية التطور الاجتماعي. ومهما حاول البعض تعقيد الموضوع فهو في الأساس هذا. القول بأن الاسلام دولة يعني بالضرورة وفي نهاية التحليل القول بعدم تطور المجتمع وأن المجتمع لا يتطور بل يبقى ثابتاً. وبوضع الموضوع بصيغته الحقيقية تتضح لنا بساطة

الأمر من ناحية التحليل والوصول إلى حكم على سلامة المقولة أو عدمها. انني أعتقد ان التوصل إلى رؤية سليمة لمقولة الاسلام دولة ليس من الصعوبة التي يتصورها البعض إذ يكفي أن نسأل السؤال البسيط التالي ليتضح ذلك:

هل يعقل أن تكون مجموعة الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تنظم حياة مجتمع ما ثابتة بمرور آلاف السنين دون أن تتغير؟ هل يمكن ذلك منطقياً وهل حدث ذلك تاريخياً؟ عندما نضع الأمور في هذا الاطار ونعالجها على هذا الأساس تتضح بساطة الجواب. الجواب هو بالطبع كلا إذ لا يمكن أن تكون مجموعة الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تصلح لحياة مجتمع في وقت ما صالحة له بعد مرور أربعة عشر قرناً كما أنها لم تكن تاريخياً كذلك.

المعروف أن السلفيين يحاولون في بعض الأحيان أن يقولوا بالشيء ويرفضوا النتائج المنطقية التي تترتب عليه، فيقولون بأن الاسلام دولة وينكرون أنهم يدعون إلى تطبيق نفس النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت سائدة في صدر الاسلام، وهم في أحيان أخرى يحاولون أن يلصقوا بنصوص الدين الاسلامي تفسيرات خاصة تستوعب كل جوانب التطور التي حدثت في المجتمع البشري.. الخ، مما هو معروف في جدل السلفية كبديل للفكرة القومية. إلا أن كل هذه التبريرات لا تصمد، فسرعان ما تنكشف حقيقتها وضعفها الفكري.

أما القول بأن الاسلام دين متطور وتتسع مبادئه للتطور الاجتماعي فهو عين الصواب وهو بالضبط ما تقول به الفكرة القومية. ولكن الاعتراف بتطورية مبادىء الاسلام شيء مختلف تماماً كما هو متناقض مع القول بأن الاسلام دين ودولة.

وقد انتعشت السلفية بعض الانتعاش بقيام الثورة في ايران فماذا حصل؟ أول شيء حصل هو محاولة وضع الاسلام كنقيض للقومية العربية فأطلقت تلك التصريحات العدائية للقومية العربية من قبل مسؤولي النظام الجديد ابتداء من القمة إلى أسفل السلم، تلك التصريحات التي إتسمت بالحدة والوضوح التام. ولكن ذلك الانتعاش للحركة السلفية سرعان ما تراجع بفعل ذلك العداء للقومية العربية عند النظام الجديد، وكذلك توجهه التوسعي خارجياً وشوفينيته الفارسية تجاه القوميات الأخرى داخلياً ونزعته التعسفية واضطهاده حتى للقوى التي ساهمت في إسقاط نظام الشاه. ولكنني أعتقد أن هذا النظام لم تنكشف مشكلته الحقيقية بعد وإن كانت قد بدأت لها بدايات(٢).

لقد اتت الحرب مع العراق فاستخدمها النظام وسيلة لتغطية مشكلته الحقيقية التي ستواجهه عاجلاً أم آجلاً الا وهي كيفية جعل الاسلام دولة بتطبيق النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي طبقت في صدر الاسلام. عندها سيبرز من المشاكل ما لا حصر له كمشكلة

---

(٢) إن هذا النظام يدعي أنه نظام إسلامي بأعلى صوت ولكن أزمته الحقيقية لم تنكشف بعد في ما يتعلق بجوهر موضوعه ألا وهو تطبيق شعار الاسلام دين ودولة.

الموقف من المرأة ودورها في المجتمع ومشكلة التعامل مع غير المسلمين، ومشكلة النظام المصرفي ومشكلة الضرائب والمالية ومشكلة العلاقات الدولية ومشكلة قانون العقوبات. . . الخ. فالنظام الجديد اما أن ينظم المجتمع على أساس إسلامي ليكون الاسلام دولة حسب تفسيره المتحجر للاسلام وعندها يعلم الله أي نوع من المجتمع سيكون ذلك المجتمع، واما أن يعترف بالتطور الاجتماعي وينفتح على العصر وعندها يفقد النظام مبرره الأساسي ويسقط ادعاؤه الكبير. إن هذا الامتحان الحرج لم يأت بعد بالنسبة إلى النظام الايراني ولكن انتهاء الحرب سيضطره لمواجهة ذلك الامتحان.

إن المأزق الفكري للنظام الايراني لم يأت بعد وعندما يحين الوقت سيرى المثقفون العرب تهافت هذا التحدي بصورة واضحة جلية إذ سيرون أي ضرر بليغ سيلحقه هؤلاء بالاسلام إذا ما حاولوا جعله دولة بطريقتهم وفهمهم الخاص للاسلام وسيرون أي روح رجعية تنطوي عليها هذه الدعوة وأي ضرر ستلحقه بحركة الانبعاث والتجديد القومي في البلاد العربية إذا ما حاول أحد ان يقلدها في الوطن العربي.

إنني أرى أن الاهتمام النسبي الذي أبداه بعض المثقفين العرب بما حدث في ايران لا يعود إلى أسباب فكرية بل إلى أسباب نفسية. فالمجتمع العربي يمر بحالة إحباط نفسي، ولذلك فهو معرض لحالة التشبث حتى بالأوهام والتفتيش عن الحلول مهما كانت. وعندما استطاعت الثورة في ايران ان تقلب نظام الشاه حصل هذا الأثر النفسي الذي سرعان ما تلاشى، وهو بالفعل قد تضاءل الآن كما حصل في فترة الاعجاب النفسي بغيفارا.

- ٥ -

وبعد هذه المناقشة يبرز السؤال الجوهري التالي: كيف واجهت الفكرة القومية الحديثة قضية التحدي السلفي؟ والجواب على ذلك هو أن الفكرة القومية الحديثة لم تنفعل في هذا الموضوع كما أنها لم تكن مقلدة، بل تعاملت مع قضية الدين بأصالة. فالسلفية قالت بأن الاسلام دين ودولة، وبقولها أن الاسلام دولة وضعته في موضع التجميد، فهي مهما بررت ففي النهاية لا يمكن أن يعني مثل هذا القول غير إلغاء التطور في المجتمع الإنساني، إذ أن هذا القول لا يستقيم إلا على هذا الأساس من الافتراض المسبق. إنها حكمت على الاسلام بالجمود والتحجر وعدم الاعتراف بالتطور. ولذلك فإن الدين من وجهة نظرها مجموعة أحكام تنظم الحياة الدنيا بغض النظر عن الزمان والمكان، فهي مطلقة ثابتة لا تتغير بمرور الوقت، ولذلك، ومن أجل إحداث نهضة جديدة، فنحن لا نحتاج إلى أكثر من إعادة تطبيق تلك الأحكام بنصوصها، ومن ذلك التطبيق تحدث النهضة. فبهذه الأحكام حصلت النهضة في الماضي وحدث التأخر بسبب إهمالنا تطبيق تلك الأحكام، وسترجع النهضة عندما نعود إليها ونطبقها. هذه هي خلاصة النظرة السلفية لكيفية حصول النهضة الحديثة، وبالطبع فإنك عندما تسأل عن سبب ثبوت تلك الأحكام رغم مرور الزمن يكون الجواب بسيطاً، وهو أنها نصوص مقدسة لا تقبل التغيير فهي مطلقة وصالحة في كل وقت.

إزاء هذا الموقف السلفي لم تنفعل الفكرة القومية الحديثة ولم تأخذ موقف التطرف اللاعقلي المدفوع بالعاطفة.

ثم أتت الأفكار القومية المجردة المتأثرة بقومية أوروبا وأهملت هذا الموضوع وركزت اهتمامها على مقومات القومية أكثر من أي شيء آخر. فقد أهملت قضية الدين كما أهملت المحتوى الاجتماعي للقومية العربية مما جعلها ناقصة وعرضها لكل عيوب المحاكات والاصطناع. وبالمقابل فالقومية العربية الحديثة وضعت الاسلام في مكان جليل. فهو مصدر القيم العليا التي تنظم المجتمع، فالحياة اليومية مزيج من القيم الروحية والتنظيمات المادية التي تحرر تلك القيم من القيود. فالاعتبارات الروحية لها مكان مرموق في سلم القيم التي تسود المجتمع وتكوّن المصدر الأساسي في تشريعاته وبناء نظمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ومن الاسلام تستمد الفكرة القومية روحها التقدمية واتساعها للتطور والانفتاح على التقدم الذي تحرزه البشرية وروح العصر الذي تعيش فيه. والاسلام يمتزج بالحياة القومية للمجتمع من حيث كونه يشكل الجزء الأكبر من التاريخ العربي وهو مصدر الاشعاع والإلهام في عملية البناء والتطور الاجتماعي. فالحياة الثقافية مشبعة بمفاهيم الاسلام وقيمه العليا ومنه تستمد القومية الكثير من قوتها وتأثيرها في عملية التقدم والارتقاء.

وبذلك يوضع الاسلام في اتجاه التطور بدلاً من أن يوضع في اتجاه معاكس له. ويظهر الوجه الحقيقي لهذا الدين التقدمي المليء بقيم التسامح والعدالة والتوازن الاجتماعي. وفي ظل هذا النوع من المجتمع تزدهر القيم الروحية وتقوى الاعتبارات المعنوية وتشكل مع الاعتبارات والتنظيمات المادية مزيجاً منسجماً ومتوازناً، فلا تطغى المادة على الروح ولا تغفل أهمية الجانب المادي في الرقي والتقدم الاجتماعي. فيعم التسامح وحرية ممارسة العبادات ويتقدم المجتمع محتفظاً بشخصيته ومؤكداً أصالته متفاعلاً مع الانسانية في عملية أخذ وعطاء كما حدث تماماً في تاريخ نشوء الحضارة العربية الاسلامية.

إن هذا الفهم لقضية الدين الذي قدمته الفكرة القومية التقدمية منذ نشوئها وازداد وضوحاً مع الزمن أضاف إلى القومية قوة إيجابية فوق قوتها، فهو قد سلحها ايجابياً وجنبها الكثير من الأخطاء. ولم تنفعل الفكرة القومية الحديثة إزاء تحجر السلفية وفهمها الخاطىء لدور الدين فلم تأخذ موقفاً لا دينياً إلحادياً، كما انفعلت الماركسية إزاء رجعية الكنيسة ووقوفها مع الطبقات الغنية المستغلة. كما أنها لم تقلد القومية الأوروبية بإهمالها موضوع الدين، إذ أن للدين الاسلامي مكانة خاصة في التاريخ العربي وحياة المجتمع العربي. وبدلاً من كل ذلك أخذت الموقف الايجابي الصحيح فحمت الدين الاسلامي من أخطار التحجر ومن أخطار الإلحاد، وبذلك استطاعت مواجهة تحدي السلفية رغم الأوضاع المواتية لها من حيث إرتفاع نسبة الأمية والركود النسبي للمجتمع الموروث من عصور التخلف ورغم الهزات التي حدثت في المنطقة المجاورة. صحيح أن التيار السلفي شهد بعض حالات الانتعاش في بعض الظروف إلا أنه سرعان ما انحسر ورجع الفكر العربي إلى التوازن ووضوح الرؤية.

- ٦ -

والآن نصل إلى مناقشة التحدي الثالث لفكرة القومية العربية الحديث، ألا هو واقع التجزئة. فهذا الواقع الذي خلقته جملة من الظروف الداخلية والخارجية يكوّن بوضعه الحالي بديلاً للوضع الوحدوي. وتكمن قوة هذا البديل في أنه موجود، أي أنه واقع لا سبيل إلى نكرانه. إلا أن الموضوع لا ينحصر في ذلك بالطبع، إذ له جوانب عديدة يمكن أن تخضع للمناقشة، بدون مناقشتها لا نستطيع إصدار حكم نهائي على هذا الوضع. والمقصود بالواقع هو واقع التجزئة الذي تعيشه البلاد العربية منذ مدة من الزمن. وهذا الواقع وإن لم يتكون له إطار نظري بعد، فإن وجوده أدى إلى تكوين أفكار عامة حوله، وهذه الأفكار بمجموعها وبمرور الوقت كونت شيئاً من التبرير النظري. ويلاحظ أن هذا التبرير في غالبيته تبرير سلبي بمعنى أنه قائم على عدم تحقق الوحدة حتى الآن. فإذا كانت الوحدة لم تتحقق حتى الآن فهناك واقع بديل عنها استطاع أن يوجد وأن يعيش كل هذه الفترة، الأمر الذي يعطيه شيئاً من قوة التبرير. فالوجود بحد ذاته قوة إذ لو لم يكن لهذا الواقع مبرر لما وجد ولو لم يكن فيه بعض المزايا لما تكوّن.

ثم هناك شيء آخر يضاف إلى قوة الواقع الموجود هو أن مرور الوقت يزيده قوة، وتلك نظرية لديها ما تقدمه من حجج وبراهين. فواقع التجزئة قد أكسبه مرور الوقت قوة أخرى تضاف إلى قوة وجوده. فبمرور الوقت تطورت الدولة القطرية من وضع البساطة إلى وضع أكثر تعقيداً، وذلك أمر طبيعي، فتكونت لها أجهزة سياسية وأجهزة إدارية لها مصلحة في الوضع الموجود كما اعتادت وتكيف تفكيرها بناء على ذلك. وواقع التجزئة من خلال الوقت الذي مر استطاع أن يحقق بعض الانجازات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فالتطور موجود والعجلة لم تكن واقفة في مكانها. فوضع التجزئة موجود إذن، وبمرور الوقت استطاعت الدولة القطرية أن تحقق بعض الانجازات بالنسبة إلى نقطة البداية. فالوضع العام الآن أفضل مما كان عليه قبل عقود من السنين عندما بدأت الدولة القطرية بالظهور وذلك أمر حقيقي لا سبيل إلى نكرانه.

ثم جاء ظهور ثروات طبيعية في بعض الأقطار العربية فضاعف من قدرة الدولة القطرية على تحقيق انجازات عمرانية واقتصادية وثقافية واجتماعية وقد حسبت تلك الانجازات لصالح وضع التجزئة خطأً وصواباً. ويتضح ذلك بصورة جلية في وضع الدولة العربية المنتجة للنفط التي استطاعت أن تحقق تقدماً مادياً لا بأس به خلال الفترة الماضية ليس من الصعب إثبات وجوده بالأرقام والمعلومات. وبمرور الوقت ظهرت مشاكل إقليمية أدت إلى ظهور صراعات ثنائية بين قطرين أو أكثر من الأقطار العربية. لقد تخاصمت الدول القطرية فيما بينها حول هذا الأمر الثنائي أو ذاك. وظهور الصراع وإستمراره أججا العواطف المحلية وقوّيا روح العصبية القطرية عند المعتدي والمعتدى عليه، إذا صح التعبير، والأمثلة على ذلك كثيرة. ولم يكن التدخل الأجنبي، خاصة من قبل الدول الكبرى، أقل أثراً سلبياً من ذلك. فالدول الكبرى إستطاعت أن يكون لها تأثير على هذه الدولة القطرية أو تلك، وبذلك دخل الصراع بين المعسكرين إلى العلاقات بين الدول القطرية وزادت حدة الخلافات بين هذه الدول، وبزيادة الخلافات زادت حدة الاصطدام العاطفي الذي أضاف قوة جديدة إلى وضع التجزئة.

وفي جميع هذه الحالات المتعلقة بالعلاقات بين دول التجزئة، هناك أمر مهم يتعلق بطبيعة الدولة الحديثة التي سادت في البلاد العربية، وهو أن في يد الدولة جميع مصادر القوة تقريباً، وهي القوة العسكرية والقوة المالية والقوة الاعلامية وجهاز الادارة. فوجود هذه القوى مجتمعة في يد الدولة المركزية أعطى الدولة القطرية قدرة كبيرة على التوجيه والتأثير، إذ أنها تستخدم هذه القوى لتوجيه الرأي العام لدعم سياستها وتبرير تصرفها في علاقاتها مع الدول العربية الأخرى، وبالتالي جعلها قادرة على التعبئة في هذا الاتجاه أو ذاك حسب نوعية صداقاتها وعداواتها العربية، الأمر الذي جعلها لا تتوانى عن اتخاذ أي موقف قطري تقتضيه مصلحتها أو مصلحة بقاء نظامها، حتى ولو كان ذلك ضد المصلحة القومية. وأن مجمل هذه الظروف أضافت قوة إلى قوة واقع التجزئة.

كل ذلك حصل في المجال الواقعي. وأما في المجال النظري فقد حصل شيء أيضاً لصالح التجزئة. ويمكن إجمال الأمور التي ترشح منها شيء من التبرير النظري لوضع التجزئة بالنقطتين التاليتين: النقطة الأولى هي أن معظم البحوث النظرية في بداية النهضة العربية الحديثة كانت تدور حول دور العوامل المؤسسية إن صح التعبير في تجزئة البلاد العربية، إذ كان التنظير يقول بأن التجزئة هي من صنع الاستعمار والنظم الاقتصادية والسياسية التي خلقها في المجتمع العربي، وإن بقاء التجزئة مرهون ببقاء هذه العوامل المؤسسية، وبالتالي كان الاستنتاج يقوم على أساس أنه عندما يزول النفوذ الاستعماري وتزول معه النظم الرجعية القديمة التي خلقها يزول وضع التجزئة. والذي حدث هو أن زوال النفوذ الاستعماري في معظم، أو كل البلاد العربية وزوال النظم الرجعية السياسية والاقتصادية في بعض الدول العربية لم تكن نتيجته زوال التجزئة، أو على الأقل ان زوال هذه العوامل المؤسسية المتعلقة بالنظم لم يؤد طردياً إلى الاقتراب من هدف الوحدة. وهذا امر واقع وذو مغزى نظري من دون شك يتعلق بتحليل أسباب التجزئة وعوامل الوحدة.

النقطة الثانية التي ترشح منها شيء من الاستنتاج النظري هي فشل خطوة الوحدة بين سورية ومصر والمحاولات التي تلتها. فالأثر السلبي الذي خلقه هذا الفشل لم ينحصر في الجانب النفسي بل انعكس كذلك على البحث النظري لقضية الوحدة مقابل التجزئة، وقد كتب في هذا الموضوع شيء غير يسير حتى الآن.

هذه إذن هي مصادر الجدل النظري الصامت غالباً والصريح أحياناً والمؤيد لوضع التجزئة الموجود حالياً. وبذلك استطاع هذا الواقع أن يحصل على قوة إضافية هي قوة التبرير النظري إلى جانب قوته في أنه موجود ومستمر واستطاع أن يعيش مدة من الزمن.

التحدي الماركسي يركز قواه في التحليل النظري المستمد من الأدبيات الماركسية وهو في مجال الواقع ضعيف، فالذي تحقق في المعسكر الشيوعي يبقى امراً بعيداً؟ لأنه غير عربي، إذ لم تستطع الماركسية حتى الآن أن يكون لها وجود ملموس مهم في الوطن العربي، عدا ما يمكن أن يقال عن ماركسية اليمن الجنوبي وهو أمر بعيد عن المثال الجيد الذي يمكن أن يبنى عليه استنتاج.

أما التحدي السلفي فهو الآخر يعوّل على الجانب النظري كثيراً، فهو على صعيد الواقع لا يملك شيئاً إلا مثال ايران الخميني وهو مثال غير عربي ومثال فاشل ضد البديل السلفي لا معه. وأما البديل الثالث - بديل واقع التجزئة - فقوته واقعية أكثر منها نظرية إلا أنه لم يعدم شيئاً من التبرير النظري وإن لم يكن الاعراب عنه بصوت عال.

- ٧ -

ولكن ما هو نصيب واقع التجزئة في أن يكون بديلاً للوحدة؟ هذا هو السؤال المهم في مناقشة هذا الموضوع. ولأجل أن نكون قادرين على اتخاذ قرار وإصدار حكم لا بد من مناقشة قدرة الوضع الاقليمي الراهن على تحقيق الأهداف الرئيسة للمجتمع العربي. وفي مجال تحديد نوعية هذه الاهداف قد تختلف الآراء بإختلاف الاتجاهات إلا أن ذلك لا يعني أننا غير قادرين على أن نقول شيئاً في هذا المجال أو أن المناقشة قد توقفت إلى هذا الحد، إذ بالرغم من اختلاف وجهات النظر فإن هناك بعض المقاييس القريبة من الاطلاق من الصعب الاختلاف عليها بسبب اختلاف وجهات النظر تبعاً للاختلافات الفكرية والسياسية. وفي هذا المجال أرى أخذ موضوعين هما بنظري من النوع الذي يصعب الاختلاف عليهما للمناقشة، وهما الأمن والتنمية. الأمن والتنمية قضيتان جوهريتان نستطيع اختيارهما كأساسين لقياس نجاح أي بديل لفكرة القومية العربية الحديثة. فما هو نصيب وضع التجزئة الحالي في هذين المجالين؟ وإلى أي حد يستطيع هذا الوضع أن يحمي الوجود العربي أرضاً وشعباً ويحقق تنمية حقيقية ترفع مستوى العيش لوضع مقارب على الأقل لوضع الدول المتقدمة في العالم؟ بذلك المقدار يكون وضع التجزئة الراهن قادراً على أن يكون البديل المقبول. ولنأخذ كل موضوع على حدة للنقاش.

ولنبدأ بموضوع الأمن. فالأمن يعني أمن الأرض العربية بحدود الوطن العربي المعروفة، والمقصود بأمن الأرض العربية الأمن المتعلق بحمايتها من الغزو الخارجي من أي جهة كان ذلك والأمن ينصب على أمن الأرض وأمن الشعب. فهل كان النظام الاقليمي العربي القائم على التجزئة قادراً على حفظ الأمن العربي؟ الجواب على ذلك يأتي من القضية الفلسطينية والأجزاء السليبة الأخرى من الوطن العربي. فالوطن العربي معرض لخطر الصهيونية التي استطاعت أن تقتطع جزءاً من الأرض العربية وتقيم عليها دولة الكيان الصهيوني. وهذه حقيقة تاريخية ماثلة للعيان وملموسة ولا سبيل إلى نكرانها. وقد كانت القضية الفلسطينية منذ بدايتها قضية عربية، فالصهيونية صممت خططها على أساس عربي أي مقاومة البلاد العربية كلها واعتبرت العدو الذي تحاربه هو الأمة العربية كلها لا الشعب الفلسطيني وحده. والعرب أنفسهم اعتبروا القضية عربية ايضاً، وأن ما يحدث في فلسطين خطر على البلاد العربية كلها وأن العدو المتمثل بالصهيونية يحارب العرب جميعاً لا جزءاً منهم. وهكذا كانت القضية منذ البداية واستمرت وكانت النتيجة المعروفة. إذن فتاريخياً لم يستطع وضع التجزئة أن يحقق الأمن العربي التام بتعريفه الذي ذكرناه.

أما فيما يتعلق بالمستقبل فهو امتداد لهذا الماضي، فالصهيونية تعتبر عدوها الأساسي هو

العرب جميعاً وأن هدفها الأساسي هو تحطيم وإضعاف البلاد العربية إلى أقصى ما هو ممكن. فالكيان الصهيوني وسع حدوده عدة مرات، وهو إلى الوقت الحاضر ليست له حدود رسمية نهائية. والأدلة تشير إلى أنه يسير على أساس التوسع في البلاد العربية إلى أبعد حد ممكن، وهدفه ليس جزءاً من فلسطين ولا كل فلسطين، بل سيتوسع بخطوات متتالية كلما استطاع ذلك. وسيبني الكيان الصهيوني قوته العسكرية والاقتصادية والسياسية والعلمية على أساس التغلب على قوة الأمة العربية كلها لا على قوة الشعب الفلسطيني فحسب، وذلك أمر معروف ولا تخفيه الصهيونية نفسها. فالكيان الصهيوني يبني قوة عسكرية لتفوق القوة العسكرية العربية مجتمعة، ويبني قوة نووية ليحارب العرب جميعاً لا الشعب الفلسطيني، ويعد نفسه من جميع الوجوه ليكون القوة الغازية المهيمنة المسيطرة على البلاد العربية كلها وليس على جزء منها. وهو ينظر إلى البلاد العربية على أساس أنها مجال حيوي له يتوسع فيه كلما استطاع، ويسيطر عليه كلما استطاع، وتكون له الكلمة الفصل في شؤونه كلما استطاع. إن هذه التوجهات في السياسة الصهيونية أمور واضحة وعليها ما يكفي من الأدلة. إذن فالأمن العربي كله مهدد من قبل الصهيونية العالمية.

والدول المجاورة للوطن العربي هي الأخرى وفي حالات متعددة كانت عامل تهديد لأمن الوطن العربي. فايران كانت دوماً وفي كل العهود قوة تهديد لمنطقة الخليج العربي، ففي عهد الشاه كان ذلك واضحاً لا يحتاج إلى دليل، من بناء قوة بحرية كبيرة إلى بناء جيش كبير إلى تحديد مواضع القواعد الجوية. وكان واضحاً أن تلك القوة العسكرية التي كانت تعد ليست موجهة ضد الاتحاد السوفيتي لسبب بسيط هو انها مهما كبرت لن تستطيع عمل شيء إزاء هذه الدولة العظمى. فالقواعد الجوية الايرانية كانت متمركزة قرب الحدود مع العراق ومناطق تمركز القوات البرية كذلك، ومكان تواجد الأسطول الايراني كان الخليج العربي لا أي مكان آخر. إن أطماع الشاه بالسيطرة على المنطقة كانت واضحة لا تحتاج إلى مزيد من التدليل. واستمرت السياسة الايرانية على نفس المنوال بعد زوال الشاه باسماء أخرى وتحت شعارات أخرى. إلا أنها في نهاية المطاف تنتهي بمسألة اعتبار منطقة الخليج العربي منطقة نفوذ وتوسع. وجاءت تطورات الحرب بين العراق وايران لتضيف أدلة جديدة على أن أمن دول الخليج العربي من العراق إلى عمان أمن واحد تترابط فيه الأجزاء.

هناك أخطار أخرى على حدود الوطن العربي شرقاً وغرباً لا يمكن تجاهلها أيضاً من قبل الدول المجاورة تدلل كلها على وحدة الأمن العربي وترابطه. وفي جميع هذه الحالات كانت الدول مصدر الخطر تعتبر النزاع عربياً وتبني مواقفها على أساس مقاومة البلاد العربية كلها وليس ذلك الجزء الذي يتوجه الخطر إليه مباشرة.

هل نجح الوضع الاقليمي الراهن في حماية الأمن العربي؟ الجواب على ذلك سلبي، فلا حوادث التاريخ القريب ولا تحليل مستقبل تلك الأخطار ونظرة الجهات التي يصدر منها تدل على قدرة هذا الوضع على حماية الأمن العربي بتعريفه البسيط الواضح - حماية الأرض والشعب من الغزو الأجنبي. صحيح أن هناك تفاوتاً في درجة التعرض للخطر بسبب عوامل بعضها يعود للجغرافية إلا أنه في الأمد الطويل يتساوى الجميع في التعرض لهذه الأخطار.

ولا بد في هذا المجال من التنويه بأن وجود الثروة النفطية العربية بحد ذاته كان أحد عوامل زيادة تعرض الوطن العربي للأخطار الخارجية. فهذه الثروة التي بإمكانها أن تكون عامل قوة هي بنفس الوقت، ومن ناحية أخرى، عامل سلبي من حيث تهديد الأمن العربي. وقد يكون مفيداً تناول هذه المسألة بشيء من التفصيل.

كانت سياسة الشاه في ايران في السابق تتجه نحو زيادة الموارد المالية عن طريق زيادة الانتاج النفطي، وكان الشاه يوجه ضغوطه على الشركات العاملة في ايران لزيادة الانتاج ويطالبها بوضع منهاج انتاجي توافق عليه الحكومة الايرانية، وكان يتباهى بأنه فرض على الشركات العاملة زيادة سنوية في الانتاج بمقدار يصل إلى ٢٠ بالمائه. ولكن المتتبع لتطورات مواقف الشاه يجد أنه تحول بعد فترة من الزمن عن هذه السياسة واتجه نحو زيادة الأسعار وأخذ يتحدث عن المورد الناضب وضرورة استخدامه في أحسن الاستعمالات وعدم التبذير فيه. حدث ذلك بصورة متلازمة مع ورود معلومات في الصحافة النفطية عن تناقص الاحتياطي الايراني وعدم اكتشاف حقول جديدة، كما أخذت ايران لا تنشر شيئا عن احتياطياتها وأخذ يعرف في العالم أن الحقول الايرانية آخذة بالنضوب فعلاً. وقد شهدت هذه الفترة نشوب صراع حاد أثاره شاه ايران ضد الاقطار العربية المطلة على الخليج العربي حول مسائل تحديد الجرف القاري والمنطقة الاقتصادية بسبب اكتشاف حقول نفطية بحرية في الخليج العربي. ثم جاء احتلال الشاه للجزر العربية الثلاث، والمعروف أن إحداها ذات احتياطي نفطي ثابت. وبدأت سياسة الشاه إزاء البلدان العربية المطلة على الخليج العربي تزداد تدخلاً وحدة وازدادت معها قوة ايران البحرية واصبح واضحاً في أواخر أيامه أنه يريد أن يكون شرطياً في الخليج العربي وصاحب النفوذ فيه. إن الحقائق النفطية عن وضع حقول النفط الايرانية كانت من دون شك وراء سياسة الهيمنة والنفوذ في المنطقة. ثم أطيح بالشاه واتى النظام الجديد وإذا بالأهداف تستمر وإن كانت بشعارات ووسائل مختلفة. والنظام الجديد في ايران لا يجهل الحقائق النفطية غير المشجعة فيما يتعلق بالمستقبل، وهو يتصرف من دون شك تحت تأثير هذه الدوافع. وفي البلاد العربية المجاورة لايران تقع مصادر القوة الروحية المتمثلة في الأماكن المقدسة في العراق والمملكة العربية السعودية. إذن ففي المنطقة العربية المجاورة تكمن مصادر القوة المادية والقوة الروحية التي يحتاج إليها النظام الجديد في مشاريع توسعه الخارجي وفي سعيه لبناء نفوذ وسيطرة في المنطقة. وذلك خطر ماثل آخر يواجه الوطن العربي.

ولنلاحظ تطورات الوضع في منطقة الخليج العربي أثناء الحرب. لقد اتضح أولاً أن الأمن في المنطقة واحد مترابط بين كل قطر وبقية الأقطار. ولوحظ أيضاً أنه بمجرد ما حصل تهديد لأمن قطر أو أكثر من الأقطار العربية فإنها التجأت فوراً إلى المجموع، أي مجموع الدولة العربية الخليجية أولاً والدول العربية الأخرى ثانيا، نشدانا للقوة والتأييد والتضامن. فماذا يدل ذلك؟ هل يدل على قدرة وضع التجزئة على حماية أمن هذه الدول؟ والجواب بنظري كلا. بالطبع فإن قدرة هذه الدول على حماية أمنها كان من الممكن أن تكون أكبر لو أنها كانت أكثر تضامنا، ولو كانت البلاد العربية الأخرى أكثر تضامناً. إن حماية الأمن يتناسب طردياً مع درجة تضامن

البلدان العربية في المنطقة وفي عموم الوطن العربي. ذلك أمر لا شك فيه. ففي منطقة الخليج العربي كان موضوع الأمن مطروحاً على الدوام وكان ولا يزال الهاجس الكبير الذي يدور في أذهان الشعب والمسؤولين. إن قيام دولة الإمارات العربية المتحدة يمثل نزوعاً من هذا النوع وتقييماً لقضية الأمن يقوم على أساس الانتقال من وضع التجزئة إلى وضع الوحدة نشداناً للأمن. وقيام مجلس التعاون الخليجي يمثل نزوعاً مماثلاً إلى ذلك. ويلاحظ أنه بمجرد أن يُهدَّد أمن بعض هذه الدول نراها تلجأ إلى صيغة العمل الجماعي الذي يتجاوز حدود الدولة والأقليم حماية لأمنها. إذن فقضية الأمن متلازمة مع قضية الخروج من التجزئة إلى الوحدة ومن الأقليم إلى الوطن الكبير ومن القوة الاقليمية إلى التضامن العربي الأوسع. ذلك هو منطق الأشياء وهو تدليل على الحقيقة الكبيرة التي لا يمكن تجاهلها ألا وهي أن الأمن العربي يكون أمنع وحمايته أكثر إمكانية بالاعتماد على مجموع قوى الأمة العربية والخروج من وضع التجزئة إلى وضع الوحدة. وقد كان ذلك صحيحاً في عموم التاريخ البشري، وفي عموم التاريخ العربي، وكل الأدلة متوفرة عليه في حاضر العرب، وسيكون كذلك فيما يخص مستقبلهم.

- ٨ -

ولنعالج الآن موضوع التنمية. وكمدخل للموضوع لا بد من إعطاء تعريف بسيط للتنمية. هناك مفاهيم عديدة للتنمية إلا أننا غير معنيين بإختلاف المفاهيم بل نستطيع أن نقول أن إقتصاد أي بلد يحقق التنمية عندما يستطيع إنتاج السلع الانتاجية بالاضافة إلى السلع الاستهلاكية. والمقصود بالسلع الإنتاجية هو السلع التي تستعمل في إنتاج سلع جديدة استهلاكية كانت أو إنتاجية، والمثال على ذلك هو الآلات والتجهيزات التي تتكون منها المصانع المنتجة لسلع أخرى. إن بلوغ الاقتصاد هذه المرحلة يعني أنه قد تجاوز مراحل النمو الأولى ودخل مرحلة التنمية الحقيقية. ومن هذا التعريف يتوضح أن هناك فرقاً جوهرياً بين التقدم الاقتصادي والتنمية الاقتصادية، فالتقدم عموماً يعني الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أعلى منها بغض النظر عن مكان تلك المرحلة في سلم التنمية الاقتصادية. إن بلداً من البلدان يستورد السكر للاستهلاك المحلي فإذا ما شيد مصنعاً لتكرير السكر الخام المستورد فإنه بذلك يحقق تقدماً اقتصادياً ولكنه يصل إلى مرحلة التنمية. وإذا استطاع هذا البلد بعد ذلك أن يتقدم فيبني مصنعاً لصناعة السكر من القصب أو من البنجر ابتداء من المادة الخام النباتية وانتهاء بالسكر المكرر الجاهز للاستهلاك، فإنه بذلك يكون قد حقق تقدماً إقتصادياً آخر ولكنه لم يدخل مرحلة التنمية الحقيقية. وعندما يصبح هذا البلد قادراً على أن يؤسس صناعة لانتاج الآلات التي تستخدم في بناء المعامل لصناعة السكر يكون قد دخل مرحلة التنمية الحقيقية. إن مجرد إنتاج السلع الاستهلاكية لا يعني أن اقتصاد ذلك البلد وصل إلى مرحلة التنمية الحقيقية. وهكذا نرى أن الدول ذات التصنيع العالي المنتجة للسلع الإنتاجية كالآلات والتجهيزات هي الدول التي يمكن أن تعد دولاً متطورة، وما دون ذلك يعتبر مراحل في طريق التنمية الاقتصادية. وبناءً على هذا التعريف للتنمية الاقتصادية هل يستطيع وضع التجزئة أن يحقق تنمية اقتصادية حقيقية؟ الجواب بنظري سلبي إذ ليس بمقدور أي قطر عربي لوحده أن يحقق ذلك وان تباينت الأقطار العربية في مدى البعد أو القرب

من هذا الهدف. والسبب في ذلك هو ضيق السوق الداخلي الذي تحتاج إليه صناعة السلع الانتاجية. فبدون توفر سوق واسعة يصبح انتاج هذه السلع غير اقتصادي وبالتالي يكون المستورد منها أرخص من المصنوع محلياً. إن صناعة السلع الانتاجية لا يمكن أن تكون اقتصادية إلا إذا توفر سوق يستطيع أن يستوعب الحد الأدنى من الانتاج اللازم لجعل الصناعة اقتصادية والحد الأدنى هذا هو قطعاً أكثر مما يستطيع السوق المحلي لأي قطر عربي لوحده أن يستوعبه. إن أهمية السوق لاستيعاب الحد الأدنى الاقتصادي من الانتاج واضحة في البحث النظري وواضحة عملياً في مجال التطبيق. صحيح أن صناعة ما قد يكون من الممكن أن تؤسس في البداية على أساس غير اقتصادي فتقوم الدولة بتحمل خسائرها بقصد تحقيق هدف أمني أو اجتماعي، إلا أن ذلك لا يصح إلا إذا كانت تلك الخسارة مؤقتة، إذ أن الدولة لا يمكن أن تتحمل خسارة صناعة ما بدون تحديد زمني. وحتى لو صح ذلك على صناعة ما فإنه لا يصح على مجموع الاقتصاد الوطني، إذ لا يمكن أن نتصور دولة من الدول تنشأ جميع صناعاتها على أساس غير اقتصادي وتقوم بتسديد الخسائر الناجمة عن ذلك لمجموع الاقتصاد وعلى الأمد الطويل. إن بلداً كهذا لا يمكن أن يحقق التنمية الاقتصادية الحقيقية مهما كانت موارده النفطية، إذ أن هذه الموارد نفسها غير دائمة وأن صناعة مصطنعة مدعومة من الدولة بهذا الشكل لا يمكن أن تشكل قاعدة لتنمية حقيقية لسبب بسيط هو أنها لا تنتج فائضاً يمكن أن يستخدم في تمويل الاستثمارات الجديدة التي يقتضيها النمو الاقتصادي حتى لو عوضت الدولة ذلك من مواردها النفطية، فمواردها هذه محدودة وآيلة إلى النضوب طال الزمن أم قصر.

ولكن الأمر لا ينحصر في ذلك بل للموضوع جانب آخر مهم يتعلق بالتطور التقني المستمر وأثره في تغيير حجم الوحدة الاقتصادية. فالمعروف أن الصناعة الحديثة تقوم على أساس الوحدات الانتاجية، ولكل وحدة طاقة انتاجية محددة. ولأجل أن يكون استخدام هذه الوحدة الانتاجية اقتصادياً يجب تشغيلها بالطاقة الانتاجية المحددة لها. أما إذا اشغلت هذه الوحدة بأقل من طاقتها الانتاجية فيكون استخدامها غير إقتصادي. ولنضرب على ذلك مثلاً. لنفرض أن صناعة من الصناعات مكونة من وحدات إنتاجية والوحدة الانتاجية ذات طاقة إنتاجية إقتصادية هي ٥٠ ألف وحدة من سلعة من السلع. إن هذه الوحدة من أجل أن تشغل إقتصادياً يجب ألا ينخفض انتاجها عن ٥٠ ألف وحدة من تلك السلعة. لنفرض أن أحد الأقطار العربية يستطيع سوقه الدخلي أن يستوعب ٥٠ ألف وحدة من هذه السلعة فتقوم الدولة فتؤسس معملاً بوحدة انتاجية ذات طاقة انتاجية مقدارها ٥٠ ألف وحدة كما أسلفنا وتمنع الاستيراد فتقوم هذه الوحدة بسد حاجة السوق المحلي. وبعد فترة من الزمن حصل تطور تقني غيّر من طريقة الانتاج فضاعفها فأصبحت الوحدة من هذا المصنع بمقدورها أن تنتج ١٠٠ ألف وحدة من تلك السلعة بنفس الكلفة. أي أن الحد الاقتصادي للانتاج للوحدة الجديدة اصبح ١٠٠ ألف وحدة من تلك السلعة، فالذي يحصل هو أن كلفة إنتاج هذه السلعة في خارج ذلك البلد قد انخفضت إلى النصف بالنسبة لكلفة انتاج نفس السلعة في ذلك البلد، وعندها يصبح البلد بين امرين فاما أن يقبل بالخسارة الناتجة عن ارتفاع كلفة الانتاج من المصنع الموجود لديه بالنسبة للمستورد من

الخارج من نفس السلعة، وذلك أمر لا يمكن أن يستمر في الأمد الطويل ولا يصح أن ينطبق على مجموع الصناعة الوطنية في البلاد، أو أن ذلك البلد يقوم بتجديد مصنعه بإحلال الوحدة المتطورة مكان الوحدة القديمة. ولكن الوحدة الجديدة من أجل أن تكون اقتصادية يجب أن تشغل بطاقة ١٠٠ ألف وحدة من السلعة المنتجة في حين أن طاقة استيعاب السوق المحلية هي ٥٠ ألف فماذا يصنع بالفائض من الانتاج؟ ربما يقال أن يقوم هذا البلد بالتصدير ولكن هل ذلك عملية سهلة؟ هل يستطيع البلد المبتديء بالصناعة أن يدخل سوق المنافسة في العالم ويزاحم الدول الصناعية المتقدمة ذات الانتاجية العالية التي قطعت أشواطاً طويلة في عملية زيادة الكفاءة وتخفيض الكلفة والقدرة على التطور التقني الذي يساعد كثيراً على تخفيض كلفة الانتاج؟ إن ارتفاع الانتاجية وبالتالي تخفيض كلفة الانتاج والتطور التقني السريع أمور قد تحققت للدول الصناعية بفعل تاريخ طويل من التطور الصناعي بدءاً بمرحلة الاستعمار والسيطرة على أسواق المستعمرات وصولاً إلى وقتنا الحاضر حيث التطور التقني على أشده لتحسين النوعية وزيادة الانتاجية وايجاد بضائع جديدة وطرق إنتاج جديدة أقل كلفة. إن الدول النامية لا تستطيع بوضعها الحالي أن تمزق كل هذه المراحل وتدخل بمنافسة ناجحة في سوق التجارة الدولية، وإن هي استطاعت في بعض الحالات فذلك امر محدود ببعض السلع ذات الخصائص المعينة والظروف الملائمة الخاصة. ذلك في سوق السلع الاستهلاكية. أما في سوق السلع الانتاجية فالأمر أكثر صعوبة بكثير. فما العمل إذن للتغلب على ضيق السوق المحلية؟ الجواب هو الوحدة العربية التي تستطيع توفير سوق واسعة نسبياً تجعل من الممكن تأسيس صناعات إقتصادية يستطيع السوق الداخلي أن يستوعب انتاجها من السلع.

إن هذه المشكلة ـ مشكلة ضيق السوق أصبحت الآن من أعقد المشاكل حتى الدول الصناعية نفسها أخذت تعاني من هذه المشكلة. فالدول الصناعية عدا الولايات المتحدة ذات السوق الواسع أخذت تفتش عن أسواق جديدة، ومن أهم ما توصلت إليه إنشاء الكتلات الاقتصادية وأكبر مثل على ذلك السوق الأوروبية المشتركة كوسيلة لتوسيع السوق لتستطيع الدول الصناعية الأصغر أن تنافس منتجات الدول الصناعية الأكبر. إن الدول النامية نفسها عبرت عن هذه النزعة بإنشاء التكتلات الاقليمية في محاولة منها لتوسيع السوق فقامت بإنشاء مثل هذه التكتلات في أفريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا. والبلاد العربية نفسها انشأت السوق العربية المشتركة. صحيح أن محاولات الدول النامية لم تكن بالنجاح المأمول إلا أن جنوحها إلى هذا النمط من التنظيم الاقتصادي يدل على وجود مشكلة تحاول حلها بهذه الوسيلة.

فضيق السوق الداخلي يشكل إذن عقبة مهمة أمام الوصول إلى التنمية الاقتصادية الحقيقية كما تم تعريفها، والتطور التقني نفسه زاد هذه المشكلة تعقيداً وجعل الحاجة إلى سوق واسعة أكبر من الماضي. فكلما حصل تقدم تقني في أساليب وطرق الصناعة أصبح السوق الداخلي لكل بلد عربي أضيق من السابق في استيعاب انتاج الوحدات الصناعية المتطورة إذا ما أريد تشغيلها بطاقتها الاقتصادية. ويعني ذلك أن التطور التقني نفسه يدفع في إتجاه التوحيد وخلق الكتل الاقتصادية الكبيرة. إن الجزء الأعظم من ثروة العالم اليوم وكذلك التطور التقني،

ينتج في داخل الكتل الاقتصادية الكبيرة كالولايات المتحدة والسوق الأوروبية ومجموعة الكوميكون.

ثمة كلمة أخيرة في هذا المجال تتعلق بالتطور التقني. إن التطور التقني الآن من أهم أسس تكوين القوة الذاتية في المجال الاقتصادي والمجال العسكري. فقد زادت أهمية التطور التقني فأصبح من مفاتيح التقدم المهمة وخاصة في مجال فتح آفاق جديدة في التقدم الاقتصادي. إن التقدم التقني والبحث العلمي الحديث يتلاءمان مع الكتل الاقتصادية الكبرى أكثر مما يتلاءمان مع الدول الصغيرة المحدودة السوق والامكانيات المادية والعلمية فلاجل الاستفادة من نتائج التقدم التقني الحديثة بصورة اقتصادية نحتاج إلى سوقٍ واسع، وإلا فستبقى الاستفادة من نتائج البحث العلمي محدودة وغير اقتصادية، ولعل القمر الصناعي العربي من أحسن الأمثلة على ذلك. فهذا القمر الصناعي في مجال المواصلات والبث المسموع والبث المرئي ذو فائدة استخدامية أوسع مما يحتاج إليه أي قطر عربي لوحده، ولذلك كان تنظيمه على أساس عربي مجدياً اقتصادياً وممكناً من جميع الوجوه.

هذا من ناحية استخدام نتائج التطورالتقني، وأما من حيث الامكانيات فالتطور التقني يحتاج إلى موارد مالية وامكانيات بشرية لا تتوفر في الغالب إلا في البلاد العربية كمجموعة. وبالامكان أن نتصور ماذا يحدث لو أن الامكانيات المادية المخصصة للبحث العلمي والموارد البشرية المؤهلة لهذا النشاط في البلاد العربية دمجت واستخدمت جماعياً من أجل تقدم المجموع. ان في وسع الامكانيات المادية والبشرية ان تتكامل ويحصل المجموع على منافع التنسيق والتكامل والاستفادة من الخبرة المتراكمة ومنع الازدواجية والتبذير ودخول المجالات الصعبة التي لم يكن بامكان كل قطر لوحده دخولها.

لذلك فليس من قبيل الصدف أن نرى أن أهم الانجازات في مجال البحث العلمي والتطور التقني قد حصلت ضمن الكتل الاقتصادية الكبيرة وأن الدول اخذت تميل مؤخراً إلى الجهود المشتركة في مجال البحث العلمي والتطور التقني.

وتجدر الاشارة أخيراً إلى أنني لا أقصد أن أقدم كل المبررات الاقتصادية للوحدة العربية، فالمبررات أكثر مما تعرضت له في هذا المقال. ومعروف أن موضوع الوحدة الاقتصادية العربية مبحوث بشيء من السعة والتفصيل، ولا أقصد في هذا المجال تكرار ذلك فهناك كل مسألة الاختناقات في التنمية الاقتصادية القطرية المتمثلة بالتوزيع غير المتوازن لعوامل الانتاج بين البلاد العربية والآثار الايجابية للتكامل الاقتصادي العربي. وكل موضوع في المنافع الاقتصادية الصافية الحاصلة من الانتاج الكبير والاستفادة القصوى من مزايا الموقع الجغرافي ودمج الموارد البشرية. . الخ من المواضيع التي تدخل في دراسة موضوع مزايا الوحدة الاقتصادية العربية. واني لم أقصد خوض هذا الموضوع وإنما قصدت أن أتطرق إلى قضية رئيسة هي أن البلاد العربية بوضع التجزئة الحالي بإمكانها، كأقطار، أن تحقق شيئاً من التقدم الاقتصادي يتفاوت من قطر إلى آخر بتفاوت امكانياتها ومواردها، إلا أنها لا تستطيع أن تحقق التنمية الحقيقية كما سبق تعريفها، ألا

وهي الوصول إلى مرحلة إمكانية إقامة صناعة إقتصادية لانتاج السلع الانتاجية. ومما يجعل الأمر أكثر صعوبة التطور التقني المستمر الذي ادى إلى ضيق أكبر في السوق المحلية مما يجعل إقامة مثل هذه الصناعات بصورة إقتصادية أكثر صعوبة. وبعبارة أخرى فان التقدم التقني جعل وضع التجزئة أكثر حرجاً من حيث القدرة على تحقيق التنمية الاقتصادية وجعل الوحدة أكثر حاجة وإلحاحاً.

هذا هو مجمل وضع التجزئة الموجود حالياً كبديل لفكرة القومية العربية من حيث الأمن والتنمية، وفي هذا المجال لا يفوتني أن أشير إلى العلاقة بين الأمرين. أنني أجد بين التنمية والأمن علاقة فيها كثير من الوضوح، ولكن لا بأس من الاشارة العابرة إلى طبيعة الترابط بينهما. إن التنمية الحقيقية من أجل أن توجد وأن تستمر لا بد أن تكون محمية، أي أن يكون الأمن متوفراً من حيث الأرض ومن حيث الشعب، إذ لا يمكن تصور تنمية إقتصادية تقوم بظل الأخطار وفقدان الأمن. إن وسائل الحروب الحديثة من حيث قدرتها على التدمير اتسعت وزادت واصبح بامكانها تدمير المنشآت الاقتصادية والعمرانية بأوسع وأسهل من السابق، ناهيك عن القدرة التدميرية للأسلحة النووية التي يمتلكها الكيان الصهيوني الآن قطعاً.

وإذا ما قلبنا المعادلة وجدنا أن العلاقة قائمة أيضاً، إذ أن الأمن بمفهومه الحديث يعتمد بصورة رئيسية على القدرة الصناعية والتطور التقني. فالتنمية الحقيقية هي التي تجعل تصنيع السلاح المتطور الحديث ممكناً، وهي التي توفر الموارد المالية والاقتصادية اللازمة للحروب الحديثة، والقوة الاقتصادية والصناعية تشكل العمود الفقري الذي تستند عليه الجيوش الحديثة في الحرب. صحيح أن بامكان الموارد المالية ان تشتري السلاح، إلا أن الموارد المالية هذه غير متوفرة لكل الأقطار العربية من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأمن الحقيقي لا يكون مضموناً إلا عندما ينتج السلاح محلياً، فلا يكون الحصول عليه معتمداً على تقلبات السياسية الدولية وضغوط الدول المنتجة له. كما ان استخدام السلاح وإدامته يحتاجان إلى تطور بشري معين. إن الحروب الحديثة والصمود فيها يتطلب قوة ذاتية إقتصادية وصناعية وتقنية، وهو أمر لا يتوفر لكل قطر عربي لوحده، بل يصبح توفيره أكثر إمكانية في حالة البلاد العربية كمجموع.

- ١٠ -

هذه هي التحديات الثلاثة التي تواجه فكرة القومية العربية الحديثة وكلها تحديات فيها الكثير مما يمكن أن يقال نظرياً وعملياً، وكل منها قد أخذ طوره وراح في وقت من الأوقات، وكانت الخطوط البيانية لها متعرجة فيرتفع أحدها وينخفض الآخر ثم يعود إلى الصعود ثم يهبط حسب تقلبات الظروف. إلا أنها جميعاً تشترك في قاسم واحد هو أنها لم تستطع لا نظرياً ولا عملياً أن تكون بديلاً مقبولاً وناجحاً لفكرة القومية العربية التقدمية. بالطبع لا بد من الاعتراف أن التحدي الأخير فيه شيء من الاختلاف عن التحديين الآخرين، وهو أنه موجود في الواقع وكما سبق ذكره فهو يستمد شيئاً من القوة من هذا الوجود. وبمرور الوقت يتكون شيئاً فشيئاً الانطباع بأن الموجود أفضل ما هو ممكن، وبالتالي فإن فكرة القومية العربية مستبعدة كحل لقضية

العرب. إلا أن ذلك مجرد انطباع واسبابه نفسية أكثر منها حقيقية، والتوازن الظاهري الموجود في واقع التجزئة العربية هو توازن قلق قابل للتغيير في أي وقت. ومهما طال امده وساعدته العوامل النفسية المترشحة عن الاحباط وسوء الأوضاع، فإنه لا يمكن أن يكون بديلاً نهائياً بسبب نقاط الضعف المركزية التي شرحناها سابقاً والمتعلقة بعدم قدرة هذا الواقع على توفير الأمن ولا على تحقيق التنمية. إذن، ومهما طال الزمن، تبقى الصفات الأساسية لواقع التجزئة عائقاً جوهرياً في ثبوته كبديل ناجح. صحيح أن مرور الوقت يؤدي من بعض النواحي إلى تقوية واقع التجزئة نفسياً، كما أنه يؤدي إلى تكوين مصالح خاصة مرتبطة به تقوي مؤسسات الدولة القطرية، إلا أن مرور الوقت من ناحية أخرى يجعل توفير الأمن أكثر صعوبة بسبب تفاقم الأخطار والتطور الهائل في أساليب الحروب الحديثة وظهور الأسلحة الأكثر فتكاً.

كما أن التطور التقني من شأنه أن يجعل التنمية الحقيقية أكثر صعوبة. إن مرور الوقت يؤدي إلى زيادة توضيح مواضع الضعف في وضع التجزئة بسبب ازدياد حالات الاختبار التي يمر بها، ويؤدي بالتالي إلى زيادة المناسبات التي يظهر فيها فشله وعجزه. إذن فمرور الوقت لا يعمل باتجاه واحد. انه يخدم وضع التجزئة من جهة ويزيد من عيوبه من جهة أخرى ويزيد من فرص ظهورها الجلي أمام الجماهير الواسعة من الشعب العربي. ويعني ذلك في الحقيقة ان لا مفر من الوحدة وأن العرب ليس لديهم أي خيارآخر. فوضع التجزئة محكوم عليه بالفشل في أخطر الأمور وسيجر، وبمرور الوقت، على الوطن العربي نكبات جديدة ويتضح فشله الاقتصادي. إن وضع التجزئة قد يبدو ملائماً في بعض الأحيان لتلك الأقطار العربية التي تملك احتياطات نفطية تدر عليها دخلاً غير اعتيادي، بمقدوره أن يحل كثيراً من المشاكل ولو بصورة مؤقتة، وأن يحقق نوعاً من الرفاه والراحة والاطمئنان، إلا أن ذلك غير متاح لأكثرية البلاد العربية من جهة، وهو وضع مؤقت من جهة أخرى، وسيأتي اليوم الذي ينضب فيه هذا المورد ويزول هذا العامل المصطنع الذي يدعم وضع التجزئة.

والحكمة بالطبع هي السير في الطريق الصحيح والتعجيل بذلك. فمن الأفضل أن نتجنب نكبات امنية جديدة وان نضع اقتصادنا على الطريق الموصل للتنمية بدلا من أن ننتظر لنعمل ذلك مجبرين بعد أن نتحمل الكثير من خسائر ونكبات وضع التجزئة.

إذا كان الوضع العربي الراهن سيئاً وهو كذلك فماذا نستنتج من ذلك؟ هل الاستنتاج المنطقي يكون بتكريس وضع التجزئة أم بالبحث عن أسباب سوء الوضع؟ إن سوء الوضع العربي، إن دل علي شيء، فهو يدل على فشل وضع التجزئة لا العكس. هل المسؤول عن هذا الوضع هو الوحدة العربية أم التجزئة العربية؟ ربما قيل إن سوء الوضع العربي الحالي يجعل الوحدة العربية أكثر صعوبة، وهو قول لا يصدر عن تحليل لأسباب سوء الوضع والطريق الصحيح لمعالجته، بل عن الاحباط النفسي الذي أوجده سوء الأوضاع. والاحباط النفسي مسألة ذاتية قابلة للتغير بين عشية وضحاها بسبب تطور ايجابي مهم يحدث ويجر وراءه بحلقات حلزونية متصاعدة تطورات إيجابية جديدة وهكذا. وفي التاريخ العربي الحديث امثلة على ذلك عندما قامت الجمهورية العربية المتحدة وقامت ثورة ١٤ تموز/يوليو في العراق بعد ذلك.

إذن علينا أن نفتش عن الأسباب العميقة لسوءالوضع العربي وأن نسلك الطريق الصحيح لمعالجته لا أن نرضخ للآثار النفسية التي تترشح من الوضع الرديء الحالي. وبين هذا وذاك فرق جوهري. وليس بنظري غير الوحدة العربية من طريق لتحقيق نهضة حقيقية.

- ١١ -

وهنا لا بد من التنويه بأني لا أقصد بالطبع أنه بالامكان القفز من وضع التجزئة إلى وضع الوحدة، كما قد يتصور التفكير الخيالي المفصول عن الواقع. وهنا يأتي دور أخذ الواقع بعين الاعتبار في تحقيق النهضة. عندما نقول أننا ونحن نعمل لتحقيق الوحدة العربية التقدمية علينا أن نسلك طريقاً علمياً يكون المقصود أخذ الواقع العربي بعين الاعتبار، وأخذ الواقع لا يعني كما اسلفنا الخضوع له، بل يعني معالجة عقده وقواه التي تكونت بمرور الوقت. وإن كان هنالك شيء يمكن أن يقال في هذا المجال المتعلق بنظرية العمل، فهو أن التطور الاجتماعي لا يحصل تلقائياً وبخط مستقيم كما يقول التطوريون المعارضون للأسلوب الثوري في صنع التقدم الاجتماعي. ولكنه كذلك لا يحدث بقفزة واحدة إلى الأمام يتحقق فيها كل شيء ويزول الواقع الفاسد كلياً كما يتصور الخياليون، بل أن التطور الاجتماعي يحدث بقفزات ثورية متدرجة فيكون خطه البياني متعرجاً صعوداً. وهذا هو معنى القول أننا في الوقت الذي يجب ألا نخضع فيه للواقع، علينا ألا ننفصل عنه كلياً بل علينا قيادته بقفزات متدرجة صعوداً نحو الأهداف العليا. وذلك بالطبع فن القيادة، إذ لا يوجد قانون رياضي مسبق نستطيع بواسطته تحديد متى تتم كل قفزة ولا تحديد ما تحتويه كل قفزة من تغيرات في الواقع.

هناك إذن علاقة بين التحدي الثالث وهو واقع التجزئة وفكرة القومية العربية الحديثة وهي أن عملية تحقيق الوحدة العربية لا يمكن أن تتم في فراغ بل لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار الواقع الموجود وهو واقع التجزئة وتتحرك منه بقفزات متدرجة نحو الوحدة. ولعل أهم ما يمكن استنتاجه عملياً من ذلك هو أن الوحدة لا تتم دفعة واحدة ولن تكون شاملة منذ البداية. والاستنتاج الآخر يتعلق بشكل نظام الحكم في الدولة العربية الموحدة، فهو كما يبدو سيكون أقرب إلى النظام اللامركزي الاتحادي منه إلى الدولة المركزية الموحدة بالتعريف المعروف في العلوم السياسية.

من ذلك تتضح نقاط القوة في الفكرة القومية التقدمية الحديثة، فهي في الوقت الذي اثبتت قدرتها على مجابهة التحديات الرئيسية استطاعت أن تستفيد من تلك التحديات بتطوير مفاهيمها وبلورة الأفكار المكونة لبنائها النظري. فهي استفادت من التحدي الماركسي الذي أكد اهمية القضية الاجتماعية، كما استفادت منه بعض الشيء في الناحية التنظيمية فجاءت حركة تقدمية ذات تنظيم شعبي لتحقيق مبادئها، وليس مجرد مدرسة فكرية. وهي استفادت من التحدي السلفي بتطوير مفهوم العلاقة الحية بين العروبة والاسلام، ذلك المفهوم الثوري الذي يضع الاسلام في منزلة عليا في الحياة القومية والاجتماعية للمجتمع العربي مع انفتاح على العصر واعتراف كامل بحقيقة التطور الاجتماعي للبشرية. وهي استفادت من تحدي التجزئة بتطوير

نظرية عمل ملائمة تقوم على أساس قيادة الواقع نحو الوحدة ولكن بدون الانفصال عن الواقع والقفز فوقه بل بأخذه بعين الاعتبار.

هذه هي وجهة نظري بمسألة التحديات التي تواجه فكرة القومية العربية الحديثة وبنظري أن تحدي التجزئة أخطر هذه التحديات.

تعقيب ١

حميد سعيد (*)

إن البحث الذي قدمه د. سعدون حمادي يتناول قضية لا أظن أننا سنختلف على أهميتها. .

فإذا كانت الأمة العربية قد تعرضت على امتداد التاريخ لتحديات كثيرة اختلفت مصادرها والقوى التي تقف وراءها وحجم فعلها ومداه وقدراتها على التأثير والوسائل التي عبرت بها تلك التحديات عن أهدافها، فإن التحديات ما كانت على نفس القوة أو التأثير، وان طبيعة الاستجابة أو الرفض اللذين واجهت بهما الأمة العربية تلك التحديات ما كانا بنفس القوة أو التأثير أيضاً.

إن التحديات التي تواجه أمة ما ليست تحديات نظرية مجردة لأن تحديات من هذا النوع تنشأ في صلب الحياة بما فيها من مصالح آنية أو تاريخية ومن فعل ورد فعل، وان التحديات التي تبدو من خلال نظرة غير متعمقة انها مجرد صدام ثقافي تختزن في الواقع مبرراتها الواقعية.

وليس من سبيل التعصب أو حماسة الانتماء تخصيص الأمة العربية بالحيوية التاريخية، لأن هذه الحيوية ليست حالة من خارج الواقع. فعلى هذه الأرض نشأت أولى حضارات الأنهار، بما تحتاج إليه من نظم وما تؤسس من علاقات وما تحتاج إليه من ابتكارات نظرية وعملية قادرة على الاستجابة لطبيعة حياة حضارية تنشأ في حمى الأنهار.

إن التحدي الأول والاستجابة له يعنيان بدء شوط الحضارة، الزراعة والري، الارتباط بالأرض، الجماعة، المدينة، النظام. وكل مفردة من هذه المفردات تأتي في سياق التطور ثم تقوم بدورها في تطوير الواقع.

وهنا يستجلب التطور تحدياً ثانياً وباتجاهين. وسأطلق عليهما إغراء الكمال حيث يطور

(*) رئيس الاتحاد العام للأدباء والكتاب ـ بغداد.

الإنسان مجتمعه وتزداد حاجاته فيبحث عما ينقصه في أماكن أخرى. ثم إغراء التقدم الذي يثير رغبات الجيران للسيطرة.

ويبدأ الصراع الحضاري، وفي عملية الصـراع هذا يبـدأ التأثـر والتأثـير وتتعقد الحيـاة. وتصبح الحاجة إلى الجيش ملحة وينتقل الصراع إلى أمدائه الحربية. ولا شك أن الحروب رغم ما سببته من دمار في التاريخ البشري كانت عاملاً من عوامل التقدم العملي وما يتبع ذلك من تفتح العقل والروح.

إن الصراعات تخلق حـاجات جـديدة للمجتمـع، ولا أقول أنـه ما كـانت لتكون لـولا الصراع الحضاري أو الحربي. ولكن الصراع يعمق الحاجة إليها. وإن ظهور الشعر والاسطورة والآلهة في الحياة الإنسانية كان تعبيراً عن حاجات فردية واجتماعية أحسّ بها الإنسان في صراعه مع النفس والواقع وفي صراعه مع الآخرين. وإذا كانت هذه الصراعات مرتبطة بالحضارة التي ما كانت لتقوم أو تتشكل بعيداً عن الأنهار فإنها كوّنت بالتالي إنساناً على قَـدْر كبير من التقـدم والوعي، مثلما كونّت حضارات مهمة جداً.

وأرى أن ظهور الأديان السماوية في الوطن العربي دليل على تقدم الإنسان في هذه المنطقة، ودليل على إمكانية اكتشاف مواقع الخلل والنقص والبحث عن حلول واقعية بمعنى تطابقها مع الواقع الذي تعالجه، على عكس ما يقوله السلفيون الذين لا يرون في المجتمع الذي ظهرت فيه الأديان السماوية إلا سلسلة من المثالب والمساوىء والانحرافات.

إن نظرة كهذه ينقصها العمق وتبتعد عن الواقع، فليس من الطبيعي أن يختار الله لمهمات الدين الجديد أناساً ليس في حياتهم إلا السوء، أو أن يكونوا أضعف قدرة عـلى الاستيعاب أو تحمل مهمات الرسالة. ومن هذا المنطلق أفهم الإسلام على أنه روح الأمة وقدرتها على العطاء وتحديها لسلبيـات الواقـع وعوامـل النقص فيه. ومن هـذا المنطلق أيضـاً أفهم معنى أن يكون الإسلام رسالة الأمة إلى الإنسانية.

إن الفهم السلفي هذا سواء انطلق من مواقع الحرص على ما حققـه الإسلام من طفـرة نوعية في التاريخ البشري، أو من قصد مشبوه للإساءة إلى العرب مادة الإسلام، كما يفعل الشعوبيون في مرحلة لاحقة، يشكل تحدياً مبكراً لروح الثورة في الإسلام عمل على تجريده من فعل التجدد والاستجابة للتطور التاريخي. وليس من قبيل الصدف أن يحول البعض الاجتهاد في الإسلام، وهو من دلائل عظمته وقوتـه وحيويتـه، إلى مؤسسات منغلقـة متعصبة تـوظف لغير صالح روح الرسالة وتصب في مصب غير مصبها لأنها تنبع من منبع غير منبعها.

بهذه المقدمة أردت أن أضع الأمور في نصـابها كما أراها. وعندي أن الأمة العربية كأي أمة حية، تستنـد إلى ارث حضاري وروحي أصيـل، فلها رسـالة متجـددة في محيطهـا القومي وعلاقاتها الإنسـانية. وأرى أن الأمة العربية في هذا العصر تعبر بعقيدتها القومية عن روح الأمة ورسالتها.

إن التحديات التي تعرضت وتتعرض لها فكرة القومية العربية منذ بداية النهضة العربية الحديثة والتي حددها د. سعدون حمادي بالماركسية والسلفية والتجزئة، أجدني متطابقاً معه في تشخيصها من جهة وفي تباين تأثيراتها من جهة ثانية. وإن لكل واحد من هذه التحديات وقته أو زمانه الذهبي الذي يشتد فيه التأييد له لفترة ثم يأتي دوره في التراجع؛ وكذلك في كونها تبدأ كتيار فكري تتحول بعد ذلك إلى حركة سياسية تحاول أن تدخل مجال التطبيق العملي. غير أنني أود أن أنبه إلى أن التجزئة كتطبيق عملي سبقت أو رافقت التيار الفكري المعبر عنها، وذلك لأسباب تاريخية خارجية ترتبط بالفترة العثمانية في زمن ضعفها وظهور النزعات الانفصالية لدى بعض الولاة أو بقاء بعض أجزاء الوطن العربي خارج السيطرة العثمانية المباشرة، كما هو الحال في المغرب العربي. ثم بروز تكريس التجزئة بعد السيطرة الأوروبية على الوطن العربي، ومن ثم ظهور حركات استقلالية قطرية لم تطمح إلى أكثر من تأسيس كيانات قطرية.

ثم أرى من المناسب أن أشير إلى تداخل التحديات الثلاثية. فالتيار الماركسي المعبر عنه بالأحزاب الشيوعية العربية أسس فهمه للواقع من جانبه السلبي، وأقصد من التجزئة، ومن خلال معاداته للقومية العربية انجر إلى معاداة فكرة الوحدة العربية والدفاع عن التجزئة.

ووقف التيار الديني السلفي إلى صف تيار التجزئة عبر موقفه من الفكرة القومية العربية التي تعامل معها بعداء شديد واعتبرها خطراً على الإسلام.

إن التحدي الماركسي والتحدي السلفي يلتقيان في اغترابهما عن الواقع وعدم فهم الخصوصية القومية وروح التطور، ويلتقيان في التعميم أيضاً. فالسلفية تستنسخ الماضي والماركسية تستنسخ الحديث.

وأرى أن الذين تعلقوا بالماركسية أو بالموقف الديني السلفي يلتقون في زاوية السلبية الفكرية وفقر قدرة الاجتهاد والاكتشاف واللجوء إلى حلول جاهزة، أو هكذا يخيل إليهم. ومن هنا تظهر مواقفهم كنوع من ردود الأفعال السلبية، والذي يسعفني في التدليل على قولي هذا هو أن هذين التيارين نشطا بعد نكسة حزيران/ يونيو..

واعتبر أن الهزيمة العربية هزيمة فكرية. وأن افتقاد العرب لنظرية كاملة جعلهم يخسرون المواجهة مع إسرائيل. ولا شك أن قولاً كهذا يتسم بالسطحية وقد يصلح للماحكة النظرية أكثر من أن يصلح للواقع.

سأحاول الآن أن أقول ما عندي بشأن التحديات الثلاثة حسب ورودها في البحث.

التحدي الماركسي: إن الماركسية تكرست في الوطن العربي من خلال الستالينية، ونشأت جل قيادات الأحزاب الشيوعية العربية في ظلها. ولأن الستالينية هي مجموع ممارسات بناء الدولة السوفيتية، فإن الشيوعيين العرب اقترفوا أكبر أخطائهم وهم يحاولون تبرير الستالينية والدفاع عنها وخوض معاركهم تحت رايتها. . ولأن الأممية الماركسية تحولت إلى مفهوم الدولة الأم، فإن الشيوعيين العرب اقترفوا خطأً، بل خطيئة، بالاعتراف بتقسيم فلسطين.

وإن التبريرات التي طرحت وتطرح في هذا المجال ما كانت لتستطيع تغطية واقع نقص الوعي والتبعية التي تميزت بها الحركة الشيوعية العربية. فنقص الوعي والتبعية النصية هما السبب في ضعف اكتشاف الواقع العربي وعوامل القوة فيه، والموقف من القومية أو من الدين هو موقف الماركسية في أوروبا القرن التاسع عشر.

إن ما أشار إليه د. سعدون حمادي في قوله: تقدم الماركسية نفسها على أساس أنها حل كامل للمشكلة الاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي، وخلاصة هذا الادعاء قائم على فرضية مسبقة هي إمكانية نقل الحلول من مجتمع إلى آخر، ونظرية نقل الحلول بدورها مبنية على أساس مسبق هو التماثل في المجتمعات إذا ما تماثلت الظروف الاقتصادية المحيطة بها، فالمجتمع يتطور حسب قوانين ثابتة اكتشفتها الماركسية، فإذا تماثلت ظروف المجتمع، فبالإمكان أن تتماثل الحلول لمشاكلها، وذلك هو أساس العالمية في التفكير الماركسي. فالفوارق الاجتماعية والفكرية والثقافية هي نتيجة وليست سبباً، وهي تعكس درجة التطور وتتأثر به. وأقول إن هذا التبسيط الذي يلغي المقومات التاريخية للأمة، وبغض النظر عن التكامل بين الواقع القومي والفكر الاشتراكي، أثبت فشله داخل الحركة الشيوعية العالمية نفسها، وأدى إلى ظهور شيوعيات متباينة - أن صح التعبير - وصل الاختلاف بينها على مستوى الصراع الحاد.

إن ظهور تجارب قومية اشتراكية اصيلة في العالم الثالث، وفي الوطن العربي بالذات، أضعف الماركسية ووضعها موضع المراجعة، وأرى أن تأثير الحركة القومية كان كبيراً على الماركسية في الوطن العربي.

ويبقى سؤال مهم أثاره بحث د. سعدون حمادي هو هل زادت الماركسية من الاهتمام بالقضية الاجتماعية في الحركة القومية العربية وأضافت إليها شيئاً من خبرتها التنظيمية؟ واعترف انني توقفت طويلاً عند هذه الفكرة وقلبتها مثنى وثلاث فتوصلت إلى أن تأثير الواقع العربي وتاريخ الأمة العربية وما عرف من حركات اجتماعية منظمة، ثم التفتح الذي تميزت به هذه الحركة هي أكبر أثراً في الجانبين الاجتماعي والتنظيمي، وإن كان للتنظيمات الشيوعية بعض التأثير فيها فهو تأثير محدود جداً.

- التحدي السلفي: يبدو لي أن الفكر القومي هو الأقرب إلى روح الدين. فهو مع الإيمان دائماً، ومع الاعتزاز بجوهر الدين دون تسييسه من جهة، ودون الدخول في صراعات الماضي وتبنيها والدفاع عن بعضها على حساب البعض الآخر من جهة ثانية.

وإن فهم الإسلام، كما يقول ميشيل عفلق، وفي مرحلة مبكرة جداً، على أنه حركة عربية كان معناه تجدد العروبة وتكاملها. فاللغة التي نزل بها كانت اللغة العربية وفهمه للأشياء كان بمنظار العقل العربي، والفضائل التي عززها كانت فضائل عربية ظاهرة أو كامنة، والعيوب التي حاربها كانت عيوباً عربية سائرة في طريق الزوال. والمسلم إلى ذلك الحين لم يكن سوى العربي. وحين نظر الفكر القومي إلى الإسلام هذه النظرة الثورية العميقة كانت الحركات السياسية العربية موزعة على موقفين:

ـ السلفية التي تعاملت مع الإسلام على أنه حالة ثابتة يجب التعامل معها من موقف سلبي مستسلم للماضي غير قادر على اكتشاف عظمة هذا الماضي الحي بسبب التناقض بين حيوية الماضي وسلبية أولئك الذين يتعاملون معه.

إن هذا النمط المتخلف لا يفهم حقيقة الإسلام ولا يدرك كنهه كحركة ثورية انتقلت بالإنسانية من مرحلة إلى أخرى، فهو في أحسن الأحوال يقلد الماضي ليس إلا، وفي الوضع الاعتيادي يرى في الإسلام مجموعة من الطقوس بدون وعي أو إدراك. وإن القصور العقلي والركود الروحي يجعلان أصحاب هذا الموقف مجرد مرددين غير قادرين على الارتفاع إلى مستوى الفهم أو التواصل المبدع.

ـ الإلحاد: ظهر الموقف الإلحادي لدى بعض أصحاب الاتجاه الليبرالي الذي حاول أن يقلد الغرب تقليداً سطحياً وينقل عن حضارته نقلاً حرفياً، كما ظهر لدى الشيوعيين عبر دعوتهم المادية وتقليدهم لتجارب لها ظروفها الخاصة.

إن الموقف الالحادي الذي نحن بصدده ظهر لدى الفئات التي قلدت نتائج الحضارة الغربية وحاولت أن تتبناها. وان مثل هؤلاء مثل الذي يحاولون غرس النخيل في القطبين المتجمدين.

إن الاتجاه الديني السلفي لم يفهم روح الإسلام لأنه لم يستطع أن يفهم معنى التطور الإنساني. ومن هنا تظهر كبواته حين يحاول التطبيق ويدخل في دائرة مغلقة من الاشكالات.

وبذلك نكون قد وفرنا الأجواء اللازمة للاستعمار الجديد ليلعب لعبته الخبيثة في شق الشعب وتسريب المخططات التي تستهدف الثورة والوطن العربي بأسره.

وهنا أقول ان هذا يعتمد على نقاط الضعف في الحاضر العربي كما يعتمد على الشرائح الأقل وعياً. ولعله التحدي الأضعف رغم كل التسهيلات السياسية والإعلامية التي قدمت له، وبخاصة بعد سقوط الشاه ومجيء النظام الإيراني الحالي.

ـ تحدي التجزئة: إنه فعلاً التحدي الأكثر خطراً لأنه موجود في الواقع. ومن الملاحظ أن ضعف التيار النظري للتجزئة يقابله قوة في الواقع. وإذا أجمل د. حمادي العوامل التي تصب في تيار التجزئة وتعطي واقع التجزئة قوة ظاهرية، فلقد سبق أن أشرت إلى التحديات الأخرى التي تتداخل مع تحدي التجزئة لصالح التجزئة.

وإذ أحكم البحث طرح موضوع عجز أنظمة التجزئة عن القيام بمهمات التنمية والأمن كانت المشكلة أن أنظمة التجزئة غير معنية في الواقع بهذين الموضوعين اللذين يتحدد في ضوئهما مستقبل الأمة.

إن أنظمة التجزئة تستعير بدائل لها. فالرفاه الظاهري بديل للتنمية الشاملة، والاستقطاب الدولي والرهان عليه بديل للأمن، ولنلاحظ أن هذين البديلين يصبان في مصب

التجزئة أيضاً، ويؤديان إلى خطر محدق لا يحس به الذين لا يفكرون إلا باليوم الذي يعيشـون فيه.

إن مثال السياسة الإيرانية في منطقة الخليج العربي وارتباطها بالاحتياطي النفطي الناضب في إيران، الوفير في الأرض العربية، وفي عهدي الشاه والخميني، يكشف أي وهم تعيشه أنظمة التجزئة.

ولهذا يمكن اكتشاف ثبات الموقف الستراتيجي الصهيوني من الأنـظمة المحيـطة بالـوطن العربي دون النظر إلى طبيعة السلطة فيها. وهنا تأتي أهمية الربط بين التنمية والأمن التي أشـار إليها الباحث بقوله: إن التنمية الحقيقية من أجل أن توجد وأن تستمر لا بد أن تكون محمية، أي أن يكون الأمن متوفراً من حيث الأرض ومن حيث الشعب إذ لا يمكن تصور تنمية اقتصاديـة تقوم في ظل الأخطار وفقدان الأمن.

أو في قوله: ان الحروب الحديثة والصمود فيها يتطلب قوة ذاتية اقتصادية وصناعية وتقنية، وهو أمر لا يتوفر لكل قطر عربي لوحده، بل يصبح توفيره أكثر إمكانية في حالة البلاد العربيـة كمجموع.

صحيح أن التحديات الثلاثة التي تناولها البحث، لم تستطع أن تكـون البديـل الناجـح والمقبول لفكرة القومية العربية، ولكن صحيح أيضاً أن نقـول أن التجزئـة تستقطب كـل هذه التحديات وتضع عوامل فعلها لصالحها. ولن نأتي بجديد حين نشير إلى عملية منظمة تستهدف وضع العلاقة القومية موضع الاتهام.

وإذا تظل إيجابيات هذه العلاقة بعيدة عن البناء النفسي للمواطن، فإن آثارها السلبية هي التي تحقق حضورها باستمرار. ودوننا ما حدث للشعبين الفلسطيني واللبناني، وما يحدث اليوم في العراق، فإن مواقف قوى التجزئة وانحيازها إلى أعداء الأمة، أو صمتهـا، أو دفن رؤوسها في الرمال، تجيّر جميعاً لصالح التجزئة.

ولنعتـرف أنه في هـذه المرحلة كسبت التجـزئة قـوى وحدويـة في مصلحتها وفي ثقـافتها وتوجهاتها.

تعقيب ٢

د. محمود علي الداود (*)

قبل خمسين عاماً كان انعقاد ندوة حول تطور الفكر القومي العربي يعتبر حدثاً تاريخياً هاماً يلهب المشاعر القومية ويشحذ الهمم العربية، فقد كانت تلك الفترة التاريخية متميزة بحدة الصراع القومي ضد الاحتلال الأجنبي، كما كانت تتميز بنوع من النظرة المقدسة إلى الفكر القومي والقومية العربية وشعارات الوحدة العربية. وكانت الجماهير العربية، وخصوصاً الفئات المثقفة تنظر باحترام إلى الأفكار القومية، رغم الظروف السائدة يومذاك في ظل أنظمة سياسية شبه اقطاعية وخاضعة للنفوذ الأجنبي. ففي تلك الفترة كانت بريطانيا مثلاً تحسب للعرب حسابهم وكان ضغط الحركة القومية العربية موضوع اجتماعات خاصة عديدة في مجلس الوزراء البريطاني وخصوصاً بعد ثورة الجيش العراقي في ٢ أيار / مايو ١٩٤١[1] كما كانت القضية الفلسطينية تثير معارضة حقيقية للنفوذ الأجنبي وخصوصاً في أقطار المشرق العربي.

وقبل ربع قرن بلغت إنجازات الحركة القومية العربية أوجها من خلال حصول الأقطار العربية التي كانت رازحة تحت الاستعمار على استقلالها، وأصبحت المنطقة العربية تتهيأ لدور بناء جديد، وخصوصاً بعد ثورة ٢٣ تموز/ يوليو في مصر وثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨ في العراق. وفي منتصف الخمسينات حقق الفكر القومي العربي تحرك مصر لتأميم شركة قناة السويس، كما حقق شعب مصر أعظم انتصار له في التاريخ المعاصر في الصمود الرائع ثم الانتصار على الغزو الثلاثي البريطاني ـ الفرنسي ـ الاسرائيلي. وفي تلك الفترة أصبحت الانتصارات موضوع مساندة واهتمام في كل أرجاء العروبة وخرجت جماهير البحرين، وهي قطر عربي صغير كان قاعدة عسكرية بريطانية رئيسية في الشرق الأوسط، تتظاهر ضد زيارة سلوين

(*) استاذ متخصص في دراسات الخليج، بغداد.

(١) الاجتماع الوزاري الخاص الذي عقد في: دائرة وزير الدولة البريطاني حول «قضية القومية العربية»، ٣ نيسان/ إبريل ١٩٤٢. (وزارة الخارجية البريطانية: دار السجلات البريطانية، رقم الملف .F.O. 371/31338).

لويد وزير الخارجية البريطانية، ولأول مرة في تاريخ الوجود البريطاني في المنطقة العربية يجبر مسؤول بريطاني كبير على مغادرة الأراضي العربية احتجاجاً على العدوان الثلاثي على مصر. وفي النصف الثاني من الخمسينات ، وفي فترة السنوات السبع من الستينات، أصبحت المنطقة العربية مركز النشاط الدولي لنصرة الأقطار الآسيوية والافريقية المناضلة ضد الاستعمار، كما أصبحت العمود الفقري في حركة عدم الانحياز، وأخذت تلعب دوراً رئيساً في السياسة الدولية الاقتصادية، وخصوصاً بعد قيام مؤسسة الأوبك. وقد بلغت المنطقة العربية أوج قوتها عندما نجح العراق في تأميم النفط في ٢ حزيران/ يونيو ١٩٧٢. ورغم الانتكاسة السياسية والعسكرية التي حلت بالعرب بعد هزيمة عام ١٩٦٧، فإن تلك الهزيمة هزت الروح العربية هزة عنيفة ودفعت فعلاً القضية الفلسطينية باتجاه أكثر نشاطاً واملا. وقد أعادت انتصارات الجيش المصري عام ١٩٧٣ بعض الثقة إلى جماهير الأمة العربية وزادت هذه الثقة إلى حد كبير بعد أن أخذ العراق يلعب دوره القومي في بناء القوة الذاتية العربية على أسس مبدئية رصينة.

نعم كان الحديث عن الفكر القومي والوحدة العربية في الخمسين سنة الأخيرة إشعاعاً يضيء للجماهير العربية طريق المستقبل. اما اليوم فقد خفت حدة بريق هذا الاشعاع. لقد كانت قنبلة أجنبية واحدة تسقط على مدينة عربية تكفي لدفع الجماهير العربية إلى أن تعلن عن استنكارها واستهجانها وتعلن كذلك عن مساندتها مع القطر العربي الذي وقع عليه العدوان. أما اليوم فالوضع يختلف مع شديد الأسف. لقد تخلى كثير من الأنظمة العربية عن مسؤولياتها القومية وراحت تمارس مختلف وسائل البطش والارهاب ضد كل من تسول له نفسه التذكير بأهمية الالتزام بالمسؤوليات القومية.

لا يوجد من يشك في الفكر القومي العربي. ولكن هناك الكثير الكثير من العرب بدأوا يتساءلون أين التطبيق من النظرية؟ اين أمة العرب والعراق، الذي ضحى تاريخياً وواقعياً أكثر من أي قطر عربي في الدفاع عن قضايا العرب وأمنهم وسيادتهم، يتعرض للعدوان.

والصورة القائمة على الساحة العربية ليست مقتصرة على مواقف العرب إزاء الحرب العراقية ـ الايرانية، بل يتعداه إلى قضايا أخرى. ففي لبنان يتقاتل العرب فيما بينهم وتخرب المدن وتسيل الدماء الغزيرة وتهجر البلاد ويسقط هذا البلد العربي فريسة الاقليمية الضيقة والتطرف السياسي. ويتساءل الفرد العربي: أين الفكر القومي من التطبيق في بلد كان يحمل شعاع الفكر القومي وفيه وضعت اللبنات الأولى للفكر القومي المعاصر؟ ثم نعود إلى القضية الفلسطينية التي كانت في يوم من الأيام قضية كل العرب، فإذا بنا نجدها الآن أسيرة العرب. وقد استشهد من أبناء فلسطين على يد العرب أكثر مما ذبح الصهاينة الغزاة.

في ضوء هذه الحقائق الجديدة لا بد أن ندرس تطور الفكر القومي العربي، وإلا فإن التحدث عن النظريات الأكاديمية فقط قد يجر البساط من تحت الأمة العربية لتتعرض لمخاطر جديدة وتسقط فريسة مبادىء دخيلة على حساب الحركة القومية العربية.

وإزاء هذه الحقائق لا بد أن ندرس بحث د. سعدون حمادي، وهو بحث رصين وثمين

منهجاً وأسلوباً وفكراً. فلقد تحدث د. حمادي عن التحديات التي يراها تجابه الفكر القومي وهي الماركسية والحركات الدينية السلفية وواقع التجزئة. ثم تحدث عن أهمية الأمن القومي، في ضوء الوضع الاقليمي الراهن، متطرقاً إلى المخاطر الإيرانية والصهيونية على الأمن العربي، وأخيراً استعرض دور التنمية وأثرها في واقع الحركة القومية ومستقبلها، وأكد أهمية إطار التعاون العربي المشترك وصولاً إلى هدف الوحدة.

وأرجو السماح لي بإضافة تحديات أخرى مهمة تجابه تطور الفكر القومي المعاصر وأرى من الضروري مناقشتها:

١ ـ تفاوت درجة الوعي القومي في الأقطار العربية وعدم تعرف المؤسسات القيادية العربية على الواقع الحقيقي لمجتمعات الأقطار العربية المختلفة. فالشعور القومي وحده غير كاف في أمة مترامية الأطراف مثل الأمة العربية. ورغم النهضة الاقتصادية والاجتماعية التي تحققت في ربع القرن الأخير، فإن جهل المشاكل القطرية الداخلية هو من أبرز تحديات الفكر القومي. إن الأقطار العربية لم تتفاعل اقتصادياً واجتماعياً كما هو حاصل بين مجموعة الأقطار الأوروبية التابعة لدول السوق المشتركة، وقد فشلت وسائل السياسة الخارجية في إطار العلاقات الثنائية أو في إطار الجامعة العربية في زيادة التفهم والتفاهم بين الأقطار العربية. كما أن تشديد الإعلام القومي على الأمور السياسية فقط جعل تقييم واقع الأقطار العربية مرحلياً، وكان في أغلب الأحيان تقييماً سطحياً تعوزه المعرفة العلمية.

٢ ـ التقهقر المستمر أمام الحركة الصهيونية التي لم تعد تهدد كيان الشعب الفلسطيني وحده، بل أخذت تهدد الأمن القومي العربي بمجموعه. وأخذت اطماعها تتعدى سواحل البحر المتوسط لتمتد إلى منطقة الخليج العربي، وخصوصاً بعد القرارات الأمريكية التي اتخذت في السنوات الخمس الأخيرة بتكثيف الدور الإسرائيلي في منطقة الشرق الأوسط. إن غزو لبنان والعدوان الصهيوني على المنشآت النووية العراقية التي أنشئت للأغراض السلمية والدعم الإسرائيلي للاستراتيجية الأمريكية في المشرق العربي هي حلقات في سلسلة المخططات الصهيونية الجديدة التي بدأت منذ فترة طويلة ونشطت في أعقاب اتفاقيات كامب ديفيد الاستسلامية. إن هذا التقهقر العربي المستمر إزاء المخاطر الصهيونية يضعف الثقة بنظريات الفكر القومي ويهدد أهداف الأمة العربية في الصميم.

٣ ـ ضعف التنسيق بين التنمية العربية والعلم الحديث. فلا يزال البون شاسعاً بين الأقطار العربية المنتجة للنفط والأقطار العربية التي تفتقر إلى النفط أو الموارد الطبيعية الرئيسية الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك فمن الملاحظ أن التنمية العربية المعاصرة كانت في الغالب استيراداً للتكنولوجيا لا بناء أسس اقتصادية وطنية. كما يلاحظ أن التنمية الواسعة في الأقطار المنتجة للنفط تفتقر إلى التنسيق القومي. زد على ذلك عدم حصول تغيير في النظرة إلى العلم والعلماء. فالأقطار العربية تعاني من مشكلة هدر الطاقات العلمية، الأمر الذي أدى إلى تجميد اعداد هائلة من هذه الطاقات من جهة، وتشجيع هجرة العلماء العرب إلى خارج المنطقة العربية من جهة

أخرى. والأرقام التي تنشرها مؤسسات الهجرة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة وكندا واستراليا عن هجرة العلماء العرب أرقام مذهلة، بينما لا يزال كثير من الأقطار العربية يضع العراقيل أمام تحركات العلماء العرب فيما بين الأقطار العربية نفسها، وتفضل أقطار عربية أخرى العلماء من أقطار أجنبية على استيراد العلماء العرب رغم كفاية الأخيرين وخبراتهم. ان تضاؤل دور العلم في الوطن العربي وشعور العالم العربي بأنه شخص ثانوي أو معطل في مجتمع معاصر هما من الأمور التي تهدد الفكر القومي، لأن النتيجة تكون سيطرة العقول الجاهلة على المؤسسات القومية فتضعفها وتفقدها استقلالها ثم تقضي عليها تدريجياً.

٤ ـ مشاكل العمل العربي المشترك: رغم التوسع الكبير الذي تحقق في بنية الجامعة العربية ومنظماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فإن دورها القومي ضعف عن فترة السبعينات، وكذلك عن فترة الستينات. وقد يكون للخلافات العربية أثرها في إضعاف هذا الدور، إلا أن الجامعة لم ترق إلى حقيقة الواقع العربي. فمعاهدة الدفاع المشترك بين الأقطار العربية مجمدة، وأنظمة مقاطعة إسرائيل لا تطبق بالشكل الذي كان سائداً قبل عشر سنوات، والتحرك الذي يمكن أن تقوم به الجامعة العربية ما زال محدوداً للغاية، في إطار دعم التضامن العربي. إن فشل العرب في وضع خلافاتهم المحلية جانبا والتضامن ضد الأخطار الأجنبية ودعم المصالح القومية المشتركة أضعف دور الجامعة قومياً ودولياً. كما أن تأجيل مجابهة الأخطار الحقيقية التي تعصف بالأمن القومي لا يقدم هو الآخر صورة صحيحة عن الواقع العربي، وهذا واضح من خلال سياسة التأجيلات المقصودة لمؤتمر القمة، بسبب عدم رغبة أطراف عربية بالتمسك بالتزاماتها القومية، وفق معاهدة الدفاع المشترك والالتزامات الأخرى في إطار العمل العربي المشترك.

٥ ـ مواقف القوى الكبرى من الفكر القومي: إن تحديات القوى الكبرى هي أبرز التحديات للفكر القومي. فقد لعبت مختلف القوى الكبرى دورها في عرقلة مسيرة حركة القومية العربية وحركة الوحدة العربية. لقد قاست الأمة العربية الكثير من سياسات التجزئة التي فرضتها القوى الكبرى بعد الحرب العالمية الأولى بالتعاون مع الحركة الصهيونية التي تمكنت من الحصول على وعد بلفور عام ١٩١٧، بعد عام واحد من اتفاقيات سايكس ـ بيكو بتقسيم الأقطار العربية. وظلت القوى الكبرى ضد أية مطامح وحدوية عربية وضد وجود مراكز للقوة الذاتية العربية بإمكانها أن تخدم هدف الوحدة العربية. ولقد عارضت القوى الكبرى قيام أية وحدات سياسية عربية في المشرق العربي أو في المغرب العربي، بينما كانت تضغط على الأقطار العربية للتنازل لأقطار مجاورة غير عربية عن بعض من سيادتها الوطنية. ورغم أن الأوساط البريطانية كانت تشجع بعض الحكام العرب على طرح صيغ لمشاريع وحدوية كانت من ناحية أخرى تعمل على جعل هذه المشاريع تجهض عن طريق سياسة التجزئة التي اتبعتها، أو عن طريق خلق عدم الثقة بين الأوساط الحاكمة في الأقطار العربية وشل ارادات القيادات السياسية العربية عن اتخاذ قرارات وحدوية.

بعد ثورة ٢ أيار/ مايو ١٩٤١ العراقية ذات الاتجاه العربي القومي الوحدوي، عقدت

حكومة تشرشل[٢] عدداً من الاجتماعات لدراسة وسائل احتواء الأفكار القومية العربية الوحدوية، كانت نتيجتها أن قيام الوحدات السياسية، حتى في إطار كونفدرالي، هو ضد المصالح البريطانية والمصالح الحليفة في المنطقة العربية. ورأى بعض المستشرقين من أمثال هاملتون غبّ الأسلوب الأمثل هو إعادة تقسيم المشرق العربي إلى اثني عشرة ولاية وتقسيم العراق إلى ثلاث ولايات باعتباره الدولة الأقوى[٣].

وقد استمرت التحديات الأجنبية لحركة القومية العربية ووقفت بريطانيا ضد قيام اتحاد عربي في منطقة الخليج العربي، كما كانت القوى الكبرى ضد قيام دولة الوحدة في إطار الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨. وقد رحبت بالانفصال الذي تحقق عام ١٩٦٠ وكانت اتفاقيات كامب ديفيد موجهة أصلاً ضد الحركة القومية العربية وضد دور مصر في هذه الحركة الذي كان دائماً دوراً بارزاً ومهماً.

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أنظر دراسة المستشرق البريطاني، هاملتون غب، «الاتحاد العربي،» كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٢. (ملف وزارة الخارجية البريطانية: دار السجلات البريطانية، رقم الملف F. O. 37/31338).

المُناقشَات

١ ـ نزار الحديثي

الواقع أنني حتى الآن أشعر بعدم وضوح منهجية د. سعدون حمادي في بحثه. وأرى ـ إذا كان ما أراه صحيحاً ـ انه ركز على التحديات التي تسعى لتكون بديلاً عن القومية العربية. وفي تقديري أنه من الأجدى الإشارة إلى تحدٍ قومي آخر هو التحدي الرأسمالي، لأنه هو الذي صنع التجزئة ويعمل على استمرارها من خلال جهوده ونشاطاته العلمية والثقافية والسياسية، ومن خلال الكيان الصهيوني. فقبل الاتفاق البريطاني مع سلاطين الخليج والجزيرة سنة ١٨١٠ لم تكن هناك تجزئة، ولكن منذ ذلك الوقت صنعت أوروبا التجزئة وقننتها في سايكس ـ بيكو وعملت على تعزيزها واستمرارها حتى الآن.

٢ ـ كمال الحديثي

حول بحث د. سعدون حمادي. في الواقع أنني لم أجد في هذا البحث ـ أقول هذا وأنا آسف أشد الأسف ـ شيئاً جديداً لسبب بسيط هو أنني أفهم د. سعدون وأفهم طريقته في البحث. غير أن الموضوعات التي أشار إليها من تحديات هي في الواقع التحديات المتداولة أو التحديات التقليدية، وقد أشار بشكل جيد د. محمود علي الداود إلى هذه الناحية، ولكن إذا أسعفني الوقت أقول أنا أريد أن أشير إلى تحديات من نوع جديد تطرح بالصورة التالية:

إن الفكر القومي والعمل القومي، أو الفعل القومي، يبدوان في كثير من الحالات وكأنهما يتلاقيان في معادلة تطّرد أطّراداً عكسياً. لقد أشار د. عماد عبد السلام إلى أن تجربة محمد علي وعلي بك الكبير كانت متقدمة بالتأثير القومي، بغض النظر عن أن الشخصين لم يكونا قوميين، وأن المؤتمر العربي كان دون هذا الفعل القومي.

وأشير أنا إلى أننا الآن نعيش هذه الحالة، ولا بد من أن نجد المخرج. لو أردنا الآن أن نقارن بين ما نحن عليه وما كنا عليه في الخمسينات، بل الأربعينات، لوجدنا أننا تقدمنا كثيراً.

فعدد المدارس والجامعات أكثر، وعدد المهندسين أكثر، وعدد الأطباء أكثر، والأمية نسبتها قياساً إلى ذلك الوقت أقل. ولكن مع هذا هناك انحسار في العمل القومي، ولا بد من ملاحظة هذه الناحية. في تقديري أن هناك عاملاً مهماً أشار إليه د. سعدون إشارة عابرة، من خلال تجربة الوحدة وفشلها، وهذا العامل هو تنبّه القوى المعادية والتحدي الاستعماري كما سماه د. عبد الله سلوم وسماه قبله د. محمود علي الداود. أن كل الأسلحة التي استخدمت ضد الحركة القومية لم تؤد الغرض كما ينبغي. أفضل الأسلحة إذن هو تبني الأهداف وطرح الشعارات وقتل محتواها بالمسلك العملي، وهذا ما يحدث فعلا.

الجانب الأخير الذي كنت أودّ أن أشير إليه أشار إليه بعض الأخوان. أنا لم أفهم من حديث د. سعدون أنه كان يتحدث عن الإسلام، كان يتحدث عن التيار السلفي، والتيار السلفي ليس الإسلام، التيار السلفي يفسر الإسلام بطريقته هو، ولا نحتاج إلى أن نفصل في تفسير موقف التيار السلفي. وإذا لم نشر إلى أن التيار السلفي يساوي الرأسمالي فهو بالتأكيد متصالح مع الرأسمالية ولا يؤمن بالاشتراكية، وهذه مسألة أساسية.

٣ ـ سعدي محمد صالح

النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي العربي اعتمد نظام المكيل في توفير الغذاء السنوي مقدماً دون توقف عملية الإنتاج. ويلمس من البحوث أنها تعتمد على المكيل المتوفر من الفكر القومي لعقود مضت. وهنا:

ـ عندما يعتمد الباحث على مصادر في البحث فلاجل تدعيم موقف حاضر له. أما في مجال الفكر فإن محاولة الكيل من الفكر القومي العربي في الماضي واستعماله في الوقت الحاضر، إنما يمثل حالة مناقضة للفكر القومي نفسه، لأنه، أي الفكر القومي، يتجدد يومياً مع حركة الزمن والتاريخ. ويودنا أن نجد الفكر القومي العربي على لسان الباحثين ولهم ممثلا لتطور الفكر القومي السابق عبر هذه الفترة الزمنية، آخذين بعين الاعتبار سرعة التطوير وحركة التعجيل المستمر بها مع تقدم الزمن. وأما البقاء والوقوف عند الفكر القومي العربي السابق فهو رجوع بالفكر القومي أو محاولة إيقاف له، وهو غير ذلك وينبغي معاملته كمعاملة أي جنين حيّ يتطور وينضج مع الزمن وتقدمه.

التكلّف الظاهري أو الباطني في الأفكار يمكن أن يتلمسه المرء بأسف شديد.

ـ الفهم الخاطىء للفكر القومي العربي في السابق أو الحاضر، إذ أن الفكر القومي إنما يعتمد على زخم حركة الجمهور وزجه في عملية نضالية بهدف تحقيق نظام معين للحياة. وقد كانت حياة العرب تتلاءم والفكر الإسلامي كنظام للحياة في تلك العصور، أما اليوم فالحديث عن الفكر القومي العربي ينبغي أن لا يأتي منفصلاً عن نظام الحياة التي يراد تحقيقها، وأن يستعمل الفكر القومي لتحريك الجماهير وزجها بهدف تحقيق نظام حياتي محدّد، خاصة وأن نظام الحياة في الوقت الحاضر قابل للحساب من خلال الحقوق المتساوية لأبناء الشعب في ارثهم

الوطني وثروتهم القومية، وهو محسوب بمستوى عدد السعرات الحرارية للفرد الواحد وعدد غرامات البروتين والحقوق الصحيحة وغيرها. ترى هل يراد تطبيق الفكر القومي من خلال هذه الطروحات !؟ أم هو نوع من أنواع التكليف الفكري لتحقيق الالهاء والاغراق الفكريين من قبل المفكرين من جهة، والارهاب الفكري من قبل الأنظمة من جهة ثانية، حتى لا يجد المواطن ما يرغب في قراءته أو يجده مستحقاً لأن يقرأ.

- المفكرون الذين كتبوا للأنظمة الحاكمة ومعها ومن خلالها، واغفال التناقض القائم بين الجماهير والأنظمة الحاكمة، إنها نوع من أنواع المساهمة في تغذية (Feeding) خاطئة للفكر العربي يأتي السلوك والتصرف على ضوئها. ويظهر ذلك في المفهوم الذي يحاول الاشتراط على الوحدة العربية كردّ فعل سلبي للوقوع في مستنقع التجزئة. إن أسوأ أشكال الوحدة أفضل من أفضل أنواع التجزئة، لأن التجزئة ثمن لتجزئة العناصر الجغرافية كالأرض والسكان أو تجزئة أهمية الموقع الجغرافي العربي أو تجزئة التنوع المناخي العربي. وإن تجزئة العناصر الجغرافية ذات خطر كبير يضاهي أخطر انواع التجزئة الأخرى، خاصة وأن التجزئة تنوعت فيها الفلسفة والأفكار. وتبعها تنوع الفلسفة التي يكتبها المثقفون العرب، وكذلك الأفكار القومية، لينتهوا إلى حيث بث سموم التجزئة الفكرية، لأنهم لم يعتمدوا الحرف المناضل في كتابة فلسفتهم وأفكارهم، وكل الذي كانوا فيه هو أنهم امتداد تابع للنظم السياسية ورغباتها ومصالحها الفكرية وغير الفكرية.

- والذين كتبوا في التاريخ، كتبوا رغبات الحكام والنظم السياسية وقدموا مضامين خاطئة ومشوهة للتاريخ. فالذي يكتب تاريخ النظام في عهده، لا بد أن يستعمل الأسلوب المنافق، والذي يكتب في المرحلة التي تليه سوف يكتب بالطريقة التي يريدها النظام الجديد، لأنه يبرر مجيئه بالنظم السابقة له، وهكذا تبرز حقيقة الحاجة العظمى إلى إعادة كتابة التاريخ. ولكن الحرف المناضل هو الوحيد المؤهل والصادق لكتابة التاريخ، وأما الذين يحوّلون التاريخ إلى فلسفة تملقية للنظم السياسية، فليسوا أمناء في هذا المجال للمشاركة في بناء الفكر القومي العربي.

- تبرز الحاجة الماسة إلى مرحلة التاريخ الإنساني كله ووفق ظاهرة الامتداد الفكري للفهم الأوروبي للتاريخ. ان تفاعل الفكر الإنساني مسألة ذات أهمية خاصة لا يمكن إغفالها. ولكن إذا كان الجغرافيون يرسمون على خارطة العالم دوائر العرض، فإن المؤرخين مطالبون بأن يرسموا دوائر الزمن. إذ أن المنطقة سبقت العالم الأوروبي خاصة بآلاف السنين ثم بنت حضارات ودولا ووصلت إلى ما هي عليه. وعندما عاشت المنطقة العربية في عصر التاريخ القديم، لم يكن لأوروبا أي تاريخ قديم، وبعد أن كونت الحضارة الإنسانية عبر العصور الحجرية وتعلم الزراعة والحرف بدأت تتكون حضارات ودول. ان التقطيع الجديد لعمق الزمن في التاريخ لا بد أن يطرح مراحل تاريخية جديدة، ويجب أن توقف ظاهرة تسمية المراحل التاريخية كما أرادتها أوروبا ليسجل للتاريخ مراحل جديدة منصفة. وقد يكتشف المؤرخون أن العصر العباسي بالقياس النسبي هو التاريخ العربي الحديث، وكذلك تردد الكثير عن الدول القومية الأوروبية في القرون المتأخرة، بينما أملك إحساساً كاملاً بأن الدولة العربية بالمفهوم القومي

المشابة لمرحلة الدولة القومية الأوروبية، إنما يتمثل في الدولة الأموية كدولة قومية عربية تتشابه في مقاييسها الطبقية خاصة في مجال الأنساب البرجوازية مع الدول القومية الأوروبية في القرن الثامن والتاسع عشر.

كما تردد في بعض البحوث عبارات عن (خلق الأمة العربية) أو (خلق القومية)، إن هذه الطريقة من التفكير لا شك خاطئة تماماً. فالأمة العربية كأية أمة أخرى تكونت عبر التآلف التاريخي والاجتماعي خلال الآف السنين. والذي تكون بعد الإسلام هي وحدتهم السياسية، ونحن اليوم لسنا في مرحلة تكوين أمة عربية، وإنما في مجال النضال من أجل الوحدة العربية لكيان سياسي للوجود العربي المتآلف تاريخياً واجتماعياً منذ آلاف السنين.

المشاركون

د. إبراهيم خلف العبيدي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. إبراهيم خليل أحمد	كلية التربية ـ جامعة الموصل
د. إبراهيم الداقوقي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. إبراهيم المشهداني	كلية التربية ـ جامعة بغداد
د. إعتماد القصيري	اتحاد المؤرخين العرب (بغداد)
د. الياس فرح	مدرسة الاعداد الحزبي (بغداد)
المطران اندراوس حنا	عضو المجمع العلمي العراقي (بغداد)
أنيسة السعدون	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. باسل البستاني	كلية الإدارة والاقتصاد ـ جامعة بغداد
د. بهجة عبد الغفور	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. جابر الشكري	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. جعفر عباس حميدي	كلية التربية ـ جامعة بغداد
جهاد صالح العمر	كلية التربية ـ جامعة البصرة
د. حاتم صالح الضامن	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
حازم مشتاق	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. حسن البزاز	معهد الدراسات القومية والاشتراكية (بغداد)
د. حسن كتاني	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. حسين محمد القهواني	كلية الآداب ـ جامعة البصرة
د. حمدان الكبيسي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
حميد سعيد	رئيس الاتحاد العام للأدباء والكتاب (بغداد)

حميد الهيتي	عميد كلية الآداب ـ الجامعة المستنصرية (بغداد)
د. حميدة سميسم	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. خالد اسماعيل علي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
خالد حسن جمعه العاني	معهد البحوث والدراسات العربية (بغداد)
د. خالد خليل الطاهر	معهد الدراسات القومية والاشتراكية (بغداد)
د. خليل إبراهيم	مركز الدراسات الفلسطينية ـ جامعة بغداد
د. خليل إبراهيم السامرائي	كلية التربية ـ جامعة الموصل
د. خليل الكبيسي	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. خليل ياسين السامرائي	كلية الآداب ـ جامعة الموصل
خيرية عبد الصاحب	كلية الإدارة والاقتصاد ـ الجامعة المستنصرية (بغداد)
د. دريد عبد القادر	كلية الآداب ـ جامعة الموصل
د. رجاء حسين حسني الخطاب	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. رياض عزيز هادي	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. سامي مكي العاني	كلية الآداب / الجامعة المستنصرية (بغداد)
سامي مهدي	جريدة الجمهورية (بغداد)
سعد عبد اللطيف	جريدة الثورة (بغداد)
سعد عبد الله جبر	وزارة الخارجية ـ المراسم (بغداد)
د. سعد ناجي جواد	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. سعدون حمادي	رئيس مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية
د. سعدي محمد صالح	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. سنان سعيد	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. شاكر محمد عبد المنعم	معهد المعلمين (بغداد)
د. شفيق عبد الرزاق السامرائي	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. صادق جعفر الأسود	جامعة البكر للدراسات العسكرية (بغداد)
د. صادق مهدي السيد	أستاذ جامعي متقاعد (بغداد)
د. صالح أحمد العلي	رئيس المجمع العلمي العراقي (بغداد)
صالح حسين الجبوري	معهد الدراسات القومية والاشتراكية (بغداد)
صالح محمد صالح	جمعية المؤرخين والاثاريين (البصرة)
د. صباح الشيخلي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
صباح كبه	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. صلاح حسين العبيدي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. صلاح الدين أمين طه	كلية التربية ـ جامعة الموصل

ضياء شيت خطاب	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. طارق الهاشمي	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. طالب عباس	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. طالب محمد وهيم	كلية التربية ـ جامعة الموصل
د. طاهر مظفر العميد	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
طه ياسين البصري	وكالة الأنباء العراقية (بغداد)
عادل حامد الجادر	مركز الدراسات الفلسطينية ـ جامعة بغداد
د. عادل عبد الحسين شكارة	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. عالية أحمد سوسه	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. عبد الأمير جنيح	مركز بحوث دراسات الشرطة (بغداد)
عبد الأمير معله	وكيل وزارة الثقافة والإعلام (بغداد)
عبد الجبار داود البصري	دائرة الشؤون الثقافية ـ وزارة الثقافة والإعلام (بغداد)
عبد الجبار عبد الرحمن	كلية الآداب ـ جامعة البصرة.
د. عبد الرحمن العاني	عميد كلية التربية ـ جامعة بغداد
د. عبد الرضا الطعان	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. عبد الله سلوم السامرائي	كلية التربية ـ جامعة بغداد
د. عبد العزيز البسام	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
عبد اللطيف عبد الحميد	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. عبد العال الصكبان	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. عبد الواحد ذنون طه	كلية التربية ـ جامعة الموصل
د. عبد الوهاب مطر الداهري	كلية الإدارة والاقتصاد ـ جامعة بغداد
د. عثمان أحمد طه	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
عزيز الرفاعي	معهد الدراسات القومية والاشتراكية (بغداد)
د. عصام عبد علي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
علاء مولود ذيبان	معهد الدراسات القومية والاشتراكية (بغداد)
د. علي أحمد الزبيدي	معهد البحوث والدراسات العربية (بغداد)
د. علي محمد المياح	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. عماد أحمد الجواهري	كلية الآداب ـ جامعة الموصل
د. عماد الدين موسى	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. عماد عبد السلام رؤوف	مركز احياء التراث العربي ـ جامعة بغداد

د. عناد فواز الكبيسي	كلية الآداب ـ جامعة البصرة
د. عواد مجيد الأعظمي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. فائق أمين مخلص	معهد البحوث والدراسات العربية (بغداد)
د. فاروق صالح العمر	كلية الآداب ـ جامعة البصرة
د. فاروق عمر فوزي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. فاضل الساقي	نقابة المعلمين ـ بغداد
د. فاضل محمد زكي	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
فريد عبد العزيز الطاهر	معهد الدراسات القومية والاشتراكية ـ الجامعة المستنصرية (بغداد)
د. فلاح حسن عبد الحسين	كلية التربية ـ جامعة بغداد
د. فوزية العطية	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
قحطان أحمد سليمان	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. قحطان عبد الستار الحديثي	عميد كلية الآداب ـ جامعة البصرة
د. كاظم هاشم نعمه	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. كامل حسن البصير	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
كفاح كاظم الخزعلي	معهد الدراسات القومية والاشتراكية ـ (بغداد)
كمال عبد الله الحديثي	مدير مكتب الثقافة والاعلام القومي (بغداد)
كوركيس عواد	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. كيلان محمود رامز	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. ماجد أحمد السامرائي	مدير عام الإذاعة والتلفزيون (بغداد)
محمد بهجة الأثري	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
محمد توفيق حسين	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. محمد جابر الفياض	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. محمد جاسم المشهداني	معهد الدراسات القومية والاشتراكية ـ الجامعة المستنصرية (بغداد)
د. محمد جواد الموسوي	كلية التربية ـ جامعة البصرة
د. محمد حسين الزبيدي	المؤسسة العامة للآثار (بغداد)
محمد علي سعيد	مركز البحوث والمعلومات (بغداد)
د. محمد كريم إبراهيم	مركز دراسات الخليج العربي ـ جامعة البصرة
د. محمود الجادر	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. محمود الجليلي	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
اللواء محمود شيت خطاب	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. محمود علي الداود	استاذ متخصص في دراسات الخليج العربي (بغداد)

مزيد الظاهر	باحث ـ بغداد
د. مصطفى عبد القادر النجار	رئيس اتحاد المؤرخين العرب (بغداد)
موسى صمد	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
موفق العمري	محامي (بغداد)
ميخائيل عواد	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. ناجية عبد الله ابراهيم	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. نزار عبد اللطيف الحديثي	معهد الدراسات القومية والاشتراكية ـ الجامعة المستنصرية (بغداد)
نعمان ماهر الكنعاني	الاتحاد العام للأدباء والكتاب (بغداد)
د. نوري حمودي القيسي	الأمين العام للمجمع العلمي العراقي (بغداد)
د. نوري السامرائي	كلية الآداب ـ جامعة بغداد
د. واجدة الاطرقجي	كلية البنات ـ جامعة بغداد
د. وميض جمال عمر نظمي	كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد
د. يحيى الشاهرلي	كلية التربية ـ جامعة بغداد
د. يوسف حبي	المجمع العلمي العراقي (بغداد)
يوسف خيدو	المجمع العلمي العراقي (بغداد)

ملحق

برنامج الندوة

الساعة والتاريخ	الجلسة	الموضوع	رئيس الجلسة	الباحث	المعقب
الأربعاء ٨/٥/٩٨٥ ٩ ـ ١ صباحاً	الافتتاح	ـ كلمة الدكتور سعدون حمادي رئيس مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية ـ كلمة الدكتور صالح أحمد العلي رئيس المجمع العلمي العراقي ـ كلمة الدكتور مصطفى عبد القادر النجار الأمين العام لاتحاد المؤرخين العرب ـ كلمة الدكتور فائق أمين مخلص عميد معهد البحوث والدراسات العربية			
	الأولى	ـ الشعور القومي العربي عبر التاريخ ـ احياء التراث العربي وأثره على الفكر القومي العربي	الدكتور سعدون حمادي	الدكتور صالح أحمد العلي الدكتور نوري حمودي القيسي	الدكتور عصام عبد علي الدكتور فاروق عمر فوزي

٥ ـ ٨ مساءاً	الثانية	ـ الجمعيات العربية وفكرها القومي ـ فكر الثورة العربية في ١٩١٦ والمطالبة باستقلال العرب ـ الفكر القومي لبعض الأحزاب السياسية العربية	الدكتور صالح أحمد العلي	الدكتور عماد عبد السلام رؤوف الدكتور مصطفى عبد القادر النجار الدكتور عبدالله سلوم السامرائي	الدكتور فاروق صالح العمر الدكتور يحيى الشاهرلي الدكتور ماجد السامرائي
الخميس ٩/٥/٩٨٥ ١٠ ـ ١ صباحاً	الثالثة	ـ الفكر القومي للأستاذ ساطع الحصري ـ الفكرة القومية العربية كنظرية متكاملة ـ مساهمة المغرب العربي في الفكر القومي	الدكتور فائق أمين مخلص	الدكتور وميض جمال عمر نظمي الدكتور نزار الحديثي الآنسة خيرية عبد الصاحب	الدكتور صادق جعفر الأسود الأستاذ عبدالأمير معله الدكتور شفيق عبد الرزاق
٥ ـ ٨ مساءاً		ـ الفكر القومي العربي لدى جمال عبد الناصر ـ القومية العربية والتحديات المعاصرة	الدكتور مصطفى عبدالقادر النجار	الدكتور طارق الهاشمي الدكتور سعدون حمادي	الأستاذ مزيد عبدالعزيز الظاهر الأستاذ حميد سعيد

فهرس عام

(أ)

آراء وأحاديث في التربية والتعليم «كتاب»: ٢٠٧
آارء وأحاديث في القومية العربية «كتاب»: ٢٠٧
آراء وأحاديث في الوطنية والقومية «كتاب»: ٢٠٥، ٢٠٧
الآرامي: ٩٠
آريتيريا: ٥٩
آسيا: ٣١، ١٤٦، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٨٤، ٢٩١، ٣١١
الآسيوية: ٧٧
آل هبسبورغ النمساوية ـ المجرية «الامبراطورية»: ١٢٨
آمنوا هدى وشفاء «سورة فصلت ٤٤»: ٣٨
ابراهيم باشا: ١٠٦ ـ ١٠٨، ١٣٧، ٣٠٥
ابراهيم الخليل «النبي»: ٣١، ٣٣، ٣٨٠
ابراهيم، سعد الدين: ٢٢٣
ابراهيم، محسن: ١٦٨، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٦، ١٨٩
ابراهيم، محمد كريم: ٣٨٢
ابراهيم، ناجية: ٣٨٣
ابن باديس وعروبة الجزائر «كتاب»: ٢٣٩
أبن حبيب: ٤٤
ابو بكر الصديق: ٣٧، ٣٨، ٥٤، ٦١
ابو حنيفة النعمان: ٤٥
ابو المجد، أحمد كمال: ١٤٤
الابيوردي، أبو المظفر محمد بن أبي العباس القرشي الأموي الابيوردي ٥٠٧ هـ ـ ١١١٣: ٥٧
أتاتورك، كمال: ٣٠٨
الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩١٤ «كتاب»: ١٢٥
الاتحاد السوفياتي: ٨١، ٢٢١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥٣
الاتحاد العربي «كتاب»: ٣٧٣
الاتحاد القومي: ٣١٩
الاتحاد الليبرالي: ٣٦٧
اتحاد المؤرخين العرب: ٧، ٨
الاتحاد الوطني للقوات الشعبية: ٢٩٧، ٢٩٨
الاتراك: ٦٦، ١١٤، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٧، ١٥١، ١٥٦، ٢٣٩، ٢٩٠
الآثار الكاملة للملك عبدالله بن الحسين «كتاب»: ١٥١
الأثير ابن، عز الدين أبو الحسن علي ٥٥٥ هـ / ١١٦٠ م ـ ٦٣٢ هـ / ١٢٣٤ م: ٨١، ٩١
احباش: ٦٨
الأحرار «جريدة»: ٢٩٥
الاحزاب الشيوعية العربية: ٣٦٥
الاحزاب العثمانية: ١٢٣
الاحزاب القومية: ٧
احمد، ابراهيم خليل: ٣٨٩
احمد، ابو عياش: ٢٧٥

احمد، حسين: ٣٠٦، ٣٢٥
احمد، زكي: ٣٢٤
الاخاء العثماني «جريدة»: ١٢٤، ١٢٥
اخبار اليوم «مجلة»: ٣٢٥
الاخوان المسلمون: ٣٠٦
ادريس، محمد بن: ١١٠
الادريسي، محمد علي: ١٣٠
ادفع بالتي هي احسن «سورة المؤمنون ٩٧»: ٣٥
الاردن: ١٧٠، ٣٠٧، ٣٢٢
ارسلان، شكيب: ٢٧٨، ٢٩١، ٢٩٢
الارض العربية: ٣٦٨
الارض المحتلة: ١٨٠
ارنولد، توماس ١٧٩٢ م ـ ١٨٤٢ م «مرب انكليزي»: ٨٥
اسبانيا: ٢٧، ١٨٥، ٢٠٩، ٢١٦، ٢٢١، ٢٧٥، ٣٠١
الاسبانية: ٢١٧
استانبول: ١٢٣، ١٢٥ ـ ١٢٧، ١٣١، ١٤٤، ٢٠٤، ٢٩٠
استانة: ١٣٠ ـ ١٣٤ ـ ١٣٨
استراليا: ٣٧٢
اسحاق، اديب: ١٨٥٦ ـ ١٨٨٤: ١٢٢
الاسد، ناصر الدين: ١٥٤
اسرائيل: ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٦، ١٨٢، ١٨٣، ٣١٥ ـ ٣١٧، ٣٦٥
الاسرائيلي: ٣٦٩، ٣٧١
الاسرائيلية: ١٨٠
الاسكندرون: ١٤٦
الاسكندرية: ١١٦، ١١٩، ١٤٦، ٣٠٨
الاسلام: ٢٧، ٢٩، ٣٠ ـ ٣٣، ٣٥ ـ ٣٩، ٤١ ـ ٤٦، ٤٩، ٥٣، ٥٥، ٦٥، ٧١، ٨٣، ٨٥، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٤ ـ ٩٧، ١١٤، ١٤٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢٥، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤٨ ـ ٢٥١، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٢٦، ٣٣٨، ٣٤٥ ـ ٣٤٧، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٥، ٣٧٧
الاسلامية «دعوة»: ٣٣، ٣٦، ٣٨، ٥٥، ٦١، ٧٨، ٩٠، ٢٤٥، ٢٩٧، ٣١٩
الاسلامية «الرسالة»: ٦٧
الاسلامية العثمانية «دولة»: ٢٩٦
اسماعيل باشا: ١١٦
الاشتراكية: ١٧٣، ١٩٦، ٢٠٨، ٢١٢، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٢، ٣٠٣، ٣٢٢، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٧٥
الاشتراكية العلمية: ١٠٠
الاصفهاني، نبيه: ٢٧٦، ٢٧٧
الاصنج، عبد الله: ١٧٦
الاضداد «كتاب»: ٨٩
أضنة «ناحية»: ١٤٦
الاطرحي، واجدة: ٣٨٣
الأعاجم: ٥٦، ٧٠
الاعجمي: ٦٥
الاعشى، أبو بصير ميمون بن قيس ؟ - ٧ هـ / ٦٢٨ م: ٦٠
الأعظمي، احمد عزت: ١١٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٥
الأعظمي، عواد مجيد: ٣٨٢
الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي: ١٠٦
اعمدة الحكمة السبعة «كتاب»: ١٥١
الأغريق: ٤٧
الاغريقية: ٣٠٥
افريقيا: ٢٧، ٣١، ٦٢، ٧٠، ١٠٩، ١٣٠، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٩١، ٢٩٤، ٣١٠، ٣١١
افريقيا الشمالية: ١٣٦
الافريقية: ٣١٩
الافغاني، جمال الدين: ٦٦، ٢٧٧
افلاطون «فيلسوف»: ٢٤٣
أقدم المسالك في معرفة احوال الممالك «كتاب»: ٢٧٧، ٣٣٨
الاقطار الأسيوية: ٣٧٠
الاقطار الاوروبية: ٣٧١
الاقطار العربية: ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٩، ٣٧١
الاقلام «جريدة»: ٢٨١
الاقليمية جذورها وبذورها «كتاب»: ٢٠٨
الاكادي، سرجون: ٢٤٩، ٢٥٧
البانيا: ٢٠٩، ٣٤١

الالزاس: ٢٠٩
المـانيـا: ٢٠٩، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٠ ـ ٢٢٢، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٠ ـ ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨ ـ ٢٥٢، ٢٥٤ ـ ٢٥٦، ٢٥٨ ـ ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩١، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٩ ـ ٣١١، ٣١٣ ـ ٣١٦، ٣١٨ ـ ٣٢١، ٣٢٩، ٣٣٥، ٣٥٣، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٧

الألوسي، جمال الدين: ٢٨٨

الالوسي، محمود شكري: ١٢١

الام «كتاب»: ٤٨

ام القرى «كتاب»: ٨٧، ١٥١، ٢٣٨

الاماكن المقدسة: ٣٥٤

الامامية الزيدية: ٥٩

الامبريالية: ١٧٠، ١٩٦، ٢٩٥

الامة: ١١، ١٣، ١٤، ٢٢ ـ ٢٥، ٣٦، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٦٨، ٧١، ٧٦، ٧٧، ٨٥ ـ ٨٧، ٨٩، ٩٢ ـ ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠١، ١٠٦، ١٠٧، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٧٢، ١٧٣، ٢٢٤، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٣ ـ ٢٥٥، ٢٥٧ ـ ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨

الأمة العربية: ١٣، ١٤، ٥٣، ٥٦، ٦٤، ٩١، ٩٨، ١٠١، ١٠٧، ١١٦، ١٢٠، ١٢١، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٢ ـ ١٣٤، ١٦٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٨

الامتاع والمؤانسة «كتاب»: ٨٩

امريكا: ١٢٠، ١٣٣، ١٣٤، ٢٢٩، ٢٨٣

امريكا اللاتينية: ٢٠٩

امريكي: ٢١٧

الأموي: ٦٢، ١٥٥

الاموية «دولة»: ٣٧٧

الامويون: ٦١، ٢١٨

امين الحسيني: ٣٠٩

الامين «الخليفة العباسي»: ٥٠

الاناضول: ١٤٨

الانبـاري، كـمال الـدين أبـو الـبركـات النحـوي ٥١٣ هـ / ١١١٩ م ـ ٥٧٧ هـ / ١١٨١ م: ٨٩

الاندلس: ٦٩، ٧٧، ٢٣٢

انساب الاشراف «كتاب»: ٥٧

الانسـان العربي: ١٥، ٢٥٨ ـ ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٧١، ٢٧٢، ٣٠٣

انسطونيوس، جورج: ١٠٧، ١١٤، ١٢٨، ١٣٥، ١٤٤، ١٥٤، ١٨٣

انكلترا: ٢١٦، ٢٢٩

الانكليز: ٨٦، ١٤٤، ١٦٠، ٢٩٩

الانكليزية: ٨٦، ٢٠٥

الاهرام «مجلة»: ١٣٧

الاوبك «منظمة»: ٣٧٠

اوروبا: ٣١، ٦٩، ٧٧، ٩٢، ١٠٦، ١٠٧، ١٥٩، ١٦٠، ٢١١ ـ ٢١٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٣٨، ٢٣٩ ـ ٢٤١، ٢٤٣، ٢٦٤ ـ ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٨٣، ٢٩٦، ٣٧٢، ٣٧٤

اوروبيـة: ٧٧، ٧٩، ١٠٩، ٢١٦، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٤٩، ٣٦٥، ٣٧٧

الأوسي «نسبة الى قبيلة الاوس»: ٢٥٧

ايام العرب: ٢٧، ٢٨

الايديولوجية: ٢٣١، ٢٦٩

ايران: ٦٤، ٣٤٧، ٣٥٢ ـ ٣٥٤، ٣٦٨

ايرانية: ٤٩، ٩٧، ٣٥٣، ٣٦٨، ٣٧١

ايرلندا: ٢١٦

ايطاليا: ١٨٥، ٢٠٤، ٢١٤، ٢٢٢، ٢٧٨، ٣٠١

ايلخانية «دولة اجنبية»: ٩٢

الايوبي، صلاح الدين: ٥٨، ٣٢٢

الايوبية «دولة»: ٦٦

(ب)

بابك الخرمي ٢٢٢ هـ / ٨٣٨ م: ٨٣

باديس، عبد الحميد: ٢٣٩، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٩٠، ٢٩٧

بارتولد «مستشرق»: ٩٢

بارتون «مستشرق»: ٩٨

بارليف «خط»: ٣١٧

البارودي، محمود سامي: ١١٧
بارون، كازفيه «صحفي فرنسي»: ١٨٨
باريس: ١٢٣، ١٢٤، ١٣١ ـ ١٣٤، ١٣٩، ١٨٤، ٢٧٩، ٢٩٠
باريس، موريس: ٢٢١، ٣٠٧
باندونغ «مؤتمر»: ٣٢٦
البحر المتوسط: ٢٧، ٢٦٥، ٣٠٩
البحرين «امارة»: ٣٢، ٣٣، ٤٧، ٣٦٩
بدايات اليقظة العربية والنضال الشعبي في ليبيا ١٨٨٢ ـ ١٩١١ «كتاب»: ١١٩
براءة «سورة»: ٦٦، ٢٨٨
البربر: ٦٢، ٧٠، ٢٣٩، ٢٧٥، ٢٨٠
البرتغال: ١٨٥، ٢١٦، ٢٢١
البرتغالية: ٢١٧
برتغاليون: ٢٦٥
بركات، داوود بن جرجس: ١٠٧
بروسيا: ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٢٠
البروسية: ٢٢٦
بروكلمان، كارل ١٨٩٨ م ـ ١٩٥٦ م «مستشرق الماني»: ٩٨
بريطانيا: ٦٩، ١٠٩، ١٤٥، ١٤٦، ١٥١، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٨ ـ ١٦٠، ١٦٨، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٦، ٣٣١، ٣٦٩، ٣٧٣
البزاز، حسن: ٣٧٩
البسام، عبد العزيز: ٦٧، ٢٢٨، ٣٨١
البستاني، باسل: ٣٧٩
البستاني، مهدي: ١١١، ١٣٧
بسمارك: ٢٢٠، ٣٠٨
البسوس «حرب»: ٢٨
بسيوني، محمود: ٣٠٦
البصرة «مدينة»: ٣٩، ٤١، ٤٤، ٤٦، ١١١، ١٢١، ٣٧٩ ـ ٣٨١، ٣٨٢
البصري، طه ياسين: ٣٨١
البصري، عبد الجبار داوود: ٣٨١
البصير، كامل حسن: ٣٨٢
بطرس الأكبر: ٢١٨
البطل الفاتح ابراهيم باشا وفتحه الشام «كتاب»: ١٠٧
بطليموس «مؤرخ»: ٥٩
البعث العربي الاشتراكي «حزب»: ٩٩، ١٥٢، ١٧٠، ١٨٩، ١٩٨، ٢٢١، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٥١ ـ ٢٥٨، ٢٦١ ـ ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٧، ٣٢١، ٣٢٧، ٣٢٨
البعث والتراث «كتاب»: ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٦
البعث والوحدة «كتاب»: ٢٥٨
البعد القومي: ١٩٩
بعل «صنم»: ٢٩
بغداد: ٧ ـ ٩، ١٦، ١٧، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٦٩، ٩٣، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١٢١، ١٢٢، ١٣٦، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٣، ١٥٩، ١٦١، ١٦٣، ٢٠٤، ٢١٠، ٢١٣، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٨١، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٢، ٣٢٦، ٣٦٣، ٣٦٩، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢
البغدادي، عبد اللطيف: ٣٠٩، ٣٣٢
البقرة «سورة قرآنية»: ٢٤٢، ٢٤٦
البقلي، محمد: ٨٦
بكر، قبيلة: ٣٣
البكري، فوزي: ١٤٤
بلاد العرب: ١٥٧، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٨
البلاذري، أبو العباس احمد بن يحيى ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م: ٦٥
بلال الحبشي: ٤٠
بلجيكا: ٢٠٩، ٢١٤
بلغاريا: ٢٠٩
بلقان: ٢٠٩
البلقانية: ٢٢٥
بلوغ الأرب في احوال العرب «كتاب»: ١٢١
البندقية «مدينة»: ٧٧
بو بكر، سليمان بن حمزة بن: ٢٨٩
بو حاجي، سالم: ٢٧٧
بوزان «ثورة»: ٢٨٩
بوفرر تسفة «ناحية قرب مليانة»: ٢٨٣
بوني، عفيف: ٢٨٥
البويهية «دولة»: ٢٤، ٦٦، ٩٤، ٩٧
البويهيون: ٥٩
بيت المقدس: ٣٦، ٦١، ٧٨

بيتان، فيليب: ٢٢١
بيجو «قائد فرنسي»: ١٠٩، ٢٧٣، ٢٨٩
بيروت: ٨١، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣ ـ ١١٦، ١١٩ ـ ١٢٢، ١٢٥، ١٢٩، ١٣١، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٩، ٢٠٣ ـ ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٠ ـ ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٨ ـ ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٣، ٢٥٨ ـ ٢٦٠، ٢٩٥، ٣٠٧، ٣١٤، ٣٢٢
البيروني، ابو الريحان محمد البيروني: ٤٨
البيزنطي «الحوار»: ٧٩، ٩٣، ٢٣٨
البيطار، صلاح: ٣٠٤
بيلا، احمد بن: ٣١٤، ٣١٦

(ت)

تاج العروس «معجم»: ٨١
تاريخ الآداب العربية «كتاب»: ١٣٧
تاريخ آداب اللغة العربية «كتاب»: ١١٦
تاريخ الأقطار العربية الحديث «كتاب»: ١٢٩، ٢٨٨
تاريخ التمدن الاسلامي «كتاب»: ١٣٧
تاريخ الحركات العامة «كتاب»: ٢٤
تاريخ حركة العرب القومية «كتاب»: ١٥٤
تاريخ السودان الحديث: ١١٥
تاريخ العرب المعاصر «كتاب»: ١١٨
التاريخ العربي: ٧، ٢٤
تاريخ مقدرات العراق السياسية «كتاب»: ١٤٧
تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها «كتاب»: ١٤٧
التاريخ والمؤرخون العراقيون في العصر العثماني «كتاب»: ١٤٧
التازي، عبد الهادي: ٢٧٥
تبّع «ملك»: ٣٣
التتر «قوم»: ٧٧، ٣١٢
التتريك: ١٤٤، ١٤٨
التراث العربي: ٩
التراث العربي بين الاحياء والتواصل «كتاب»: ٨١
التراث القومي: ١٥
الترك: ١٠٩، ١١١، ٢٩٢
تركيا: ١٤٥، ١٤٧، ١٥٩
التركية: ٩٧، ٢٠٦
التركية «لغة»: ١٢٠، ١٣٨
التسولي، علي بن عبد السلام: ١١٠
تشرشل، ونستون: ٣٧٣
تشيكوسلوفاكيا: ٢١٦
التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ «كتاب»: ٣٠٦
تصور الوحدة العربية عند بعض الأحزاب السياسية المغربية «كتاب»: ٢٨٢
التضامن «مجلة»: ٢٩٥
تطور الايديولوجية العربية الثورية «كتاب»: ٢٥٣
تطور الحركة السياسية في منطقة المغرب العربي «كتاب»: ٢٥٧، ٢٧٦
تطور الفكر القومي العربي بين الحربين العالميتين «كتاب»: ٢٠٣
التعاون الخليجي: ٣٥٥
التعريب: ٤٠
تغلب «قبيلة»: ٣٣
التقدم «جمعية»: ٢٧٦
تقلا، بشارة: ١٣٧
تقلا، سليم: ١٣٧
التقويم الاسلامي: ٣٤
التكامل الاقتصادي: ١٦
التكوين التاريخي للأمة العربية «كتاب»: ١٤٩، ١٥٠، ٢١٢
التكوين القومي: ٥٥
تلمسان «ناحية في الجزائر»: ٢٨١
تمام أبو حبيب بن أوس الطائي ١٨٨ هـ / ٨٠٣ م - ٢٣١ هـ / ٨٤٥ م: ٨٢، ٨٣، ٩١
التميمي، ابراهيم: ٤٥
التنمية: ٣٥٥
التنمية الاجتماعية: ١٦
التنمية الاقتصادية: ١٦
التنمية العربية: ٣٧١
التوحيدي: ٨٩، ٩١
توفيق، حسين: ١٧٩
تونس: ١٠٩، ١٣٧، ٢١٨، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠ - ٢٩٣

التونسي «جريدة»: ٢٩٠
التونسي، خير الدين: ٢٢٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٦
التونسي «الشعب»: ٢٩٤، ٢٩٥
تيطرى «ناحية»: ٢٧٩
تيمية، ابن تقي الدين أبو العباس احمد ٦٦١ هـ / ١٢٦٢ م - ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م: ٤٨، ٦٥
التيمومي، الهادي: ٢٧٨

(ث)

الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن الاشعري ٧٨٦ هـ / ١٣٨٤ م - ٨٧٥ هـ / ١٤٧٠ م: ٨٩، ٩١
الثعالبي، عبد العزيز: ٢٨٤، ٢٩٠
الثقافة الديليمية: ٢٤
الثقافة العربية: ٢٤، ٤٦
ثمود، «قوم»: ٣٣
ثورات العرب في القرن العشرين «كتاب»: ١٤٥، ١٥٤، ٢٨٩
الثورة البلشفية: ١٨٥
ثورة ٢٣ يوليو: ١٧٣
الثورة العربية الكبرى: ١٣٠، ١٣٣، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٩

(ج)

الجابري، هليل: ١٢١
جابوتنسكي، فلاديمير «سياسي صهيوني»: ٢٧٩
الجاحظ، أبو عثمان عمر بن محبوب ١٦٣ هـ / ٧٧٩ م ٢٥٥ هـ / ٦٦٨ م: ٤٨، ٥٧، ٦٥، ٦٩، ٨٨، ٩١، ٩٢
الجادر، عادل حامد: ٣٨١
الجادر، محمود: ٣٨٢
الجادرجي، كمال: ٢١٧
الجامعة الاسلامية: ٣٢٥
الجامعة الاميركية: ١٦٦، ١٦٩، ١٧٧، ١٨٥
جامعة البصرة: ١٣٠
جامعة بغداد: ٢٠١، ٢٠٣، ٢٨٨، ٣٠١
جامعة الرابطة العربية: ٣٠٦
الجامعة العبرية: ٣٠١
الجامعة العربية: ١٥٨، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٨٤، ٣١٧، ٣٧١، ٣٧٢
جامعة الوطن العربي: ١٣١
الجاهلي، العصر: ٨٨
الجباية: ٤٠
جبر، سعد عبدالله: ٣٨١
جبريل، احمد: ١٨٢، ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩
جبهة تحرير فلسطين: ١٨٠
الجبهة الديمقراطية: ١٦٧، ١٨٢، ١٩٠
الجبهة الشعبية: ١٦٧، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٩، ١٩٠
الجبوري، حامد: ١٧٠، ١٨٦
الجبوري، صالح حسين: ٣٨٠
جدة: ١٤٧
الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق «كتاب»: ١٨٤
جذور الفكر الاشتراكي «كتاب»: ٢١١
الجزائر: ١٠٨، ١٠٩، ٢١٨، ٢٣٩، ٢٧١ - ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٨ - ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٣، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٤، ٣١٥، ٣٣٢
الجزائري «الدستور»: ٢٨٥
الجزائري «الشعب»: ٧٩
الجزائري، طاهر: ٨٦
الجزائري، عبد القادر: ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٩
الجزائرية، «جبهة التحرير»: ٢٨٢، ٢٩٥
الجزائريون: ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩٠
الجزار، احمد باشا: ١٠٦، ١٣٦
جزيرة العرب: ٢٥ - ٣٣، ٣٦ - ٣٨، ٤١، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥٣، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٩٠، ١١٦، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٦، ٢١٨
جعفر الصادق: ٤٥
جعيط، هشام: ٢٢٣
جلق «ناحية في الشام»: ٣٣
جلول، فيصل: ١٦٦ - ١٦٩، ١٧١، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧ - ١٨٩

الجليلي، محمود: ٦٩، ٣٨٨
جمال باشا «السفاح»: ١١٥، ١٣٥، ١٤٨، ١٨٤
جمال عبد الناصر: ١٦٥، ١٧٢ ـ ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨١، ١٩٣، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٢، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٤، ٣١٦ ـ ٣١٨، ٣٢٠ ـ ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٦ ـ ٣٢٨، ٣٣٠ ـ ٣٣٥
جمعية الاتحاد والترقي: ١٢٣، ١٣٨، ١٤٣، ١٨٤
جمعية احرار حمص: ١١٣، ١١٦
جمعية الاخاء العربي العثماني: ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٨، ١٨٤
جمعية البصرة الاصلاحية: ١١٣، ١٢٩
جمعية بيروت الاصلاحية: ١١٣
جمعية تهذيب الناشئة: ١١٣
جمعية دار العلوم الجديدة: ٢٧٦
جمعية الشبان المسلمين: ٢٩٨
الجمعية العربية الفتاة: ١٣٨، ١٤٤، ١٤٥
جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: ٢٨٠
الجمعية العلمية السورية: ١١٣، ١١٥، ١٨٣
جمعية العهد: ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧
الجمعية القحطانية السرية: ١٢٧، ١٣٨، ١٨٤
جمعية النشأة التهذيبية: ١١٦
الجمهورية العربية المتحدة: ١٧٣، ٢٠٤، ٣١١، ٣١٥، ٣١٧، ٣٣٢، ٣٦٠، ٣٧٣
جميل، آل: ١١٠، ١١١، ١١٤
الجنان «مجلة»: ١٣٧
الجنة «مجلة»: ١٣٧
الجندي، أنور: ٢٧٥
الجندي، سامي: ٢٠٦
جنبح، عبد الأمير: ٢٩٧، ٣٨١
الجوائب «مجلة»: ١٣٧
جواد، سعد ناجي: ٣٨٠
الجواهري، عماد: ١٩٥، ٣٨١
الجوزية، ابن قيم: ٢٣٧
الجولان «هضبة»: ١٨٠، ٣٣٢
جوهانة، رينه: ٢٢١
جياب «قائد»: ١٠٠
الجيش العراقي «ثورة»: ٣٦٩
الجيش العربي: ٣٠٥
الجيلاوي «حاكم المغرب»: ٣١٠

(ح)

الحارث بن حلزة «شاعر جاهلي»: ٣١
حانية، علي باشا: ٢٩٠
الحبشة: ١١٦
حبش، جورج: ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٢ ـ ١٧٥، ١٧٨، ١٨٠ ـ ١٨٢، ١٨٦ ـ ١٨٨، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٨
حبي، يوسف: ٩٥، ٣٨٣
الحج: ٣٦، ٣٧
الحجاج بن يوسف الثقفي: ٦٥
الحجاز، جوزف: ١٠٦
الحجاز: ١٠٦، ١٠٧، ١١٧، ١٣٠، ١٣١، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٦ ـ ١٥٩، ١٨٥
الحجازي، احمد عبد المعطي: ١١٧، ١٥١
حجازي، جمجوم: ٢٧٨
حجازي، فؤاد: ٢٧٨
حجازية: ١٦٠
حداد، وديع: ١٧٥، ١٨٦
الحديث الشريف «علوم»: ٤٧
الحديثي، قحطان: ٩٧، ٣٨٢
الحديثي، كمال: ٣٣٤، ٣٤٧، ٣٨٢
الحديثي، نزار: ٦٤، ١٥٨، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٨٦، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٧٤، ٣٨٢
حذيفة: ٤٠
حراز، محمد رجب: ١٠٨
حران: ٢٣٧
حرب الريف التحررية «كتاب»: ٢٧٥
حرب، صالح: ٣٠٦
الحرب العالمية الأولى: ١٤٧، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٨٦، ٣٠٦
الحرب العالمية الثانية: ١٩٦، ٢٨٤، ٢٨٥
الحرب العراقية ـ الايرانية: ٣٧٠
الحركات الاستقلالية في «المغرب العربي» «كتاب»: ٢٨٥
الحركات التحررية: ٢٦٠
حركة الثورة العربية: ١٩٣، ١٩٤
الحركة العربية: ١٣٥، ١٥٠، ١٥٢

الحركة الفكرية: ٤١، ٤٥ ـ ٤٧، ٩٣
الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين «كتاب»: ١٢٢
الحركة القومية: ٨٦، ٢٩٨، ٣٦٦
الحركة القومية العربية في العراق: ١٢١
حركة القوميين العرب: ١٦٣ ـ ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠ ـ ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٣ ـ ١٩٥، ١٩٧، ١٩٨
الحركة الناصرية: ١٦٥
حركة الوحدة الشعبية: ٢٩٤
الحركة الوطنية التونسية: رؤية شعبية قومية جديدة ١٨٣٠ ـ ١٩٥٦ «كتاب»: ٢٨٢، ٢٩٠
الحركة الوهابية: ١٣٦
حركة اليقظة العربية: ١٤٧
الحرية «مجلة»: ١٨٦
حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية: ٢٨٣، ٢٩٨
حزب الاتحاد الوطني للقوى الشعبية: ٢٩٣، ٢٩٧
حزب الاستقلال: ١٦٣، ١٦٥، ١٧٤، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٣
حزب الاصلاح: ١٣٨، ٢٩٣، ٢٩٨
حزب التثبت الشخصي واللامركزية: ١٢٩
الحزب الحر الدستوري: ٢٩٠، ٢٩١
حزب الحرية والائتلاف العثماني: ١٢١، ١٢٩
حزب الدستور التونسي: ٢٩٢
حزب الدستور الجديد: ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٩٢
الحزب السوري القومي: ٢١٤
حزب الشباب التونسي: ٢٩٠
حزب الشعب الجزائري: ٢٨٠، ٢٩٢، ٢٩٣
حزب الشورى: ٢٩٣
حزب العربية «الفتاة»: ١٥٠
حزب العهد السري: ١٨٤
حزب اللامركزية الادارية العثماني: ١٢٧ ـ ١٢٩، ١٣٢، ١٣٨، ١٨٤
حزب نجم شمال افريقيا: ٢٨١
حزب النداء القومي: ١٦٣
حزب الوحدة المغربية: ٢٩٣
الحزب الوطني: ١١٧، ١١٨
الحزب الوطني الاسلامي: ٣٠٦
حزب الوفد: ٣٠٦
حسان بن ثابت، أبو الوليد ؟ ـ ٥٤ هـ / ٦٧٣ م: ٦٠
الحسان، بو قنطار: ٢٨١
الحسني، بدر الدين «الشيخ»: ١٤٤
الحسين، ابو «قائد المغربي»: ٢٧٣
حسين، كمال الدين: ٣٠٩
حسين، محمد توفيق: ٣٢٨
الحصري، ساطع: ١٥، ١٥٤، ٢٠١، ٢٠٣ ـ ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٤ ـ ٢٣١، ٣٠٧، ٣١٩
الحضارة العربية: ١٥٩
حكيم الثورة «كتاب»: ١٦٦، ١٦٧، ١٧٢، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٨
حلب: ١٠٥، ١١٥، ١١٦، ١٤٦، ٢٠٤
حلف بغداد: ١٧٣
حمادي، سعدون: ٩، ١٣، ٢٠٩، ٢١٠، ٣٣٧، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٠
الحماسة «كتاب»: ٨٢، ٨٣، ٩١
حمدان آغا «قائد جزائري»: ٢٧٤
الحمدانيون: ٥٠
حمص: ١١٦
حورابي «ملك بابل»: ١٤٩
حميد الدين، يحيى «امام»: ١٣٠، ١٤٧
حميدي، جعفر عباس: ٣٧٩
الحيديون «دولة»: ٣٣
حنا، المطران اندراوس: ٣٧٩
الحنفية «فرقة دينية»: ٦٠
حواتمة، نايف: ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠
الحوار العربي الاوروبي «كتاب»: ١٧
حوار لا مواجهة، بل الاسلام والعروبة «كتاب»: ١٤٤
الحوراني، اكرم: ٢٠٤، ٢١٨
الحوراني، البرت: ٢٠٥
حول القومية العربية «كتاب»: ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٤، ٢٢١
حول الوحدة العربية «كتاب»: ٢٠٤
الحياة الاجتماعية في العراق ابان عهد المماليك: ١١٢
الحيرة «ناحية في العراق»: ٣١

(خ)

الخدوري، مجيد: ٢٠٦
الخراج: ٤٠
خراسان: ٦٥
خربة، احمد بو «قائد جزائري»: ٢٧٤
خرداذبة، ابن «جغرافي»: ٦٤
الخراسانية «القوات»: ٥٧
الخرطوم «مؤتمر»: ٣٢١
الخزرجي، ضياء الدين علي الساعدي: ٢٥٧
الخزعلي، كفاح كاظم: ٣٨٢
الخطاب، حسين حسني: ٣٨٠
الخطاب، سليم عبد الرزاق: ٢٠٤
الخطاب، ضياء: ٣٨٢
الخطابي، عبد الكريم: ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٩٣، ٢٩٨
الخطيب، أحمد: ١٦٦، ١٦٩، ١٧٥، ١٨٦
الخطيب، محب الدين: ٨٧، ١٤٨، ١٥٠
الخلافة: ٤٦، ٥٤، ٥٦، ٥٨، ٨٥، ٢٩٠، ٣١٣
خلدون، ابن: ٤٤، ٧٠، ٨١
الخلفاء الأمويون: ٤٦
الخلفاء الراشدون: ٤٦
الخلفاء العباسيون: ٤٧
الخليج العربي: ٥٩، ١٠٧، ١٠٩، ٢٢٦، ٢٦٥، ٣١٨، ٣٥٣ ـ ٣٥٥، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٤
الخليفة: ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٦٥
الخليل بن احمد الفراهيدي ١٠٠ هـ / ٧١٨ م ـ ١٧٠ هـ / ٧٨٦ م: ٨١
الخليل، حنفية ابراهيم: ٢٥٣
خليل، عبد الكريم: ١٢٦
الخميني، آية الله: ٣٥٢، ٣٦٨
خوجة، حمدان «قائد سياسي جزائري»: ١٠٨، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٨٦
خيدو، يوسف: ٣٨٣
خير الله، الشاذلي: ٢٧٨

(د)

دائرة المعارف «موسوعة»: ١٣٧
داحس والغبراء «حروب»: ٢٨
الدار البيضاء «مدينة»: ٢٩٥
داغر، اسعد: ١٣٥
الدافوقي، ابراهيم: ٣٧٩
دامة بكرة «ناحية»: ٢٧٣
الداهري، عبد الوهاب مطر: ٣٨١
الداود، محمود علي: ٣٦٩، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٢
الدباغ، عائشة: ١٢٢
الدجاني، احمد صدقي: ١١٩
دروزة، محمد عزت: ١٢٩، ١٣٥، ١٧١، ١٨٦، ١٨٩
الدعوة الاسلامية: ٣٤
دفاع عن العروبة «كتاب»: ٣١٩
الدفاع المشترك «معاهدة»: ٣٧٨
دمشق: ٨٧، ١١٥، ١٤٤ ـ ١٤٦، ١٦٨، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١٢، ٢٣٨، ٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٦
الدوري، عبد العزيز: ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ٢١٢، ٢١٣
دوساسي، سلفستر «مستشرق»: ٧٨
الدول الصناعية: ٣٥٧
الديمقراطية: ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٩٤
الديمقراطية الحقوقية: ٢٦٠
﴿دينا قيما﴾ «الكهف» ٢: ٣٦

(ذ)

ذبيان، علاء مولود: ٣٨١

(ر)

الرائد التونسي «جريدة»: ١٣٧، ٢٧٧
رابح، تركي: ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١
الرأسمالية: ٢١١، ٢١٢، ٢٤١، ٣٢٠، ٣٤٣، ٣٧٥
الراشدون: ٢١٨
الراشدي: ١٥٥
الرافعي، محمد عبدالرحمن: ١٠٦
رامز، كيلان محمود: ٣٨٢
الراين «نهر»: ٢٢٢
الرباط: ٢٨٣
الرحلة الحجازية «كتاب»: ١١٨
الردة «حروب»: ٦٦

الرسالة المصرية «مجلة»: ٢٠٣
رسول أنظر محمد رسول الله
رشد ابن، ابو الوليد محمد بن احمد ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م - ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م: ٨٥
رشيد، رضا: ١٣، ٣٣١
الرصافي معروف ١٨٧٥ - ١٩٤٥ م: ٨٧
الرفاعي، عزيز: ٣٨١
الركاب، علي رضا «الفريق»: ١٤٥
الروزنبرغية «مذهب سياسي اجتماعي»: ٢١٤
روسيا: ١٤٦، ٢١٦، ٢١٨
روسية: ٢٠٥
رؤوف، عماد عبد السلام: ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١١٢، ١٢٢، ٣٨١
الرومان: ٩٨
رومانية: ٢٠٩
رينان، ارنست ١٨٢٣ - ١٨٩٢ م: ٨٥، ١٢٦

(ز)

الزبيدي، محمد حسن: ٣٨٨
الزبيدي «المرتضى»: ٨١
الزبير «ناحية في العراق»: ٢٩٨
زريق، قسطنطين: ١٨٥، ٢٣٣
زعرور: ١٨٨، ١٨٩
زكي، فاضل محمد: ٣٨٢
زلط، عبد الفتاح: ١٦٨
الزمخشري، جار الله أبو القاسم الخوارزمي ٤٦٧ هـ / ١٠٧٢ م - ٥٣٨ هـ / ١١٤٣ م: ٧١
زهير بن ابي سلمى: ٣١، ٨٢
الزيتونة (جامعة): ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٩، ٢٩٧
زيد، بنو: ٢٧٤
زيدان، جرجي: ١١٦، ١٣٧
زين، زين نور الدين: ١١٥، ١٤٥

(س)

السادات، محمد أنور: ٣١٥
الساسانيون «شعب»: ٣٣، ٣٨
سالازار: ٢٢١
السامرائي، خليل ابراهيم: ٥٩، ٢٩٨، ٣٨٠
السامرائي، شفيق عبد الرازق: ٣٨٠
السامرائي، عبد الله سلوم: ٦٠، ٦١، ١٦٣، ١٩٨، ٣٨١
السامرائي، ماجد احمد: ٣٨٢
السامرائي، نوري: ٣٨٣
السامرائي، ياسين: ٣٨٠
سايكس - بيكو «معاهدة»: ١٤٦، ١٦٤، ١٨٥، ٢٣٩، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٠٣، ٣٣٥، ٣٧٢، ٣٧٤
السباعي، فاضل: ٣٨٢
ستالين: ٢١٣، ٢٢٢، ٢٣٠
الستالينيون: ٩٨
سترلنك «المقدم» مراسل التايمز: ١٦٨
سحاب، الياس: ٢٣١
السراج، عبد الحميد: ١٧٤
سرجون، «اقليم»: ٢٥٠
السريانية «لغة»: ٧٨
سعد الله، ابو القاسم: ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨١
السعدون، انيسة: ٣٧٩
سعود آل، عبد العزيز: ١٣٠
السعودية «المملكة العربية»: ٣٠٧، ٣٥٤
سعيد، امين: ١٣٠، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٤
سعيد، حميد: ٢٩٦، ٣٦٣، ٣٧٩
سعيد، سنان: ٣٨٠
سعيد، محمد علي: ٣٨٢
سعيد، نوري: ١٤٧، ٢٠٤
السقيفة «أيام»: ٥٥، ٥٦
السلال، عبد الله: ٣١٦
السلامي، عبد الله ابن: ٦٥
السلجوقية «دولة»: ٩٤، ٩٧
السلفي: ٣٦٦، ٣٧٥
السلفية «حركة»: ١٩١، ١٩٢، ٢٨٦، ٢٩٨، ٣٦٥، ٣٧١
السلفيون: ٣٦٤
سلمان الفارس: ٤٠
سلمان، ماجد: ٢٧٩
سلوم، عبد الله: ١٩٢، ١٩٣، ١٩٧، ٣٧٥
سليمان، عزت: ١٧٦
سليمان، قحطان احمد: ٣٨٢
سميسم، حميدة: ٣٨٠

سنغال «نهر»: ٢٩٤
السنوسي، محمد عثمان: ١١٨، ١٣٦، ١٤٧
السودان: ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٣٦
سوريا: ١٠٦، ١١٥ ـ ١١٨، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٥ ـ ١٤٧، ١٥٩، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٥، ١٩١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٥٨، ٢٧٣، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٤
السورية «القومية»: ١٩٦
السوريون: ١١٥، ١٣٢، ١٤٧، ١٥٧، ١٥٩، ١٧٧، ٣٥١
سوس «مدينة مغربية»: ١١٠
سوسة، عالية احمد: ٣٨٠
السوق الاوروبية المشتركة: ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٧١
السويد: ٢١٦
سويسرا: ١١٧، ٢٩١
السياسة الايرانية في الخليج العربي «كتاب»: ١٧
السياسة «جريدة»: ٣٠٦
السيد، صادق مهدي: ٣٨١
سيناء: ٣٣٢

(ش)

الشاطبي، ابو اسحق ابراهيم: ٦٥
الشافعي، محمد بن ادريس: ٤٥،٨٦
الشام: ٢٧، ٣٧، ٤١، ٥٠، ٩٣، ١٠٦، ١٠٧، ١١٤، ١١٦، ١٢٩، ١٣١، ١٣٧، ١٤٨، ٢٨٥، ٣٠٨، ٣٤٨
الشاه: ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٨
الشاهرلي، يحيى: ١٥٣، ٣٨٣
الشدياق، فارس احمد: ١٣٧
الشرق الاوسط: ٣٦٩، ٣٧١
الشريف حسين «قائد»: ١٤٣ ـ ١٤٨، ١٥٠ ـ ١٥٢، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ٢٣٨
الشعبي: ٤٥
الشعر الجاهلي: ٥٤، ٨٥
الشعر العربي: ٦٨
الشعراوي، هدى: ٣٠٦
الشعوبي: ٥٧
الشعوبية: ٤٨، ٥٦، ٦٨، ٨٩، ٩١، ٩٧
الشعوبيون: ٤٩
الشعور القومي: ٩، ٢٣، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٨٤، ٩٥، ٣٧١
الشقيري، احمد: ٣١١
شكارة، عادل عبد الحسين: ٣٨١
الشكري، جابر: ٣٧٩
الشنوفي، المنصف: ٢٧٧
شهاب، فؤاد: ١٧٤
الشهابي، مصطفى: ١٣٥
شيبان، بنو: ٦٥
الشيخلي، صباح: ٣٨٠
الشيشكلي، اديب: ١٦٨
الشيوعي «المعسكر»: ٣٥١
الشيوعية الأممية: ٧٠، ١٠٠، ٢٠٨، ٢٦١، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦
الشيوعيون العرب: ٣٦٥

(ص)

الصابئة «فرقة دينية»: ٦٠
الصاحب، خيرية عبد: ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٨٨، ٣٨٠
الصادقية «مدرسة»: ٢٧٧
صالح، بن يوسف: ٣٦٠
صالح، سعدي محمد: ٩٨، ٣٧٥، ٣٨٠
صالح، محمد صالح: ٣٨٠
الصايغ، انيس: ١٥١
الصحابة: ٤٧ ـ ٤٩
الصحراء الكبرى: ٢٧٣
صدام حسين: ٢٥٩
صراع الدول الكبرى في منطقة الخليج «كتاب»: ١٧
صروف، يعقوب: ١٣٧
صقلية «جزيرة»: ٦٩
الصليبية «الحروب»: ٧٧، ٧٨، ٩٧، ٣٢٢
الصليبيون: ٥٠، ٥٨
صمد، موسى: ٣٨٣
صنعاء: ٣١٦
الصنفراوي: ١٦٦

صهيب: ٤٠
الصهيونية: ٩٦، ٩٨، ١٦٦، ١٧٠، ١٧١، ١٧٧، ١٩٨، ٢٢١، ٢٧٩، ٣٧١
الصهيوني: ١٦٧، ١٨٢، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤١، ٣٢٢، ٣٣٢، ٣٦٨، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٧٤
صوت التونسي «جريدة»: ٢٧٨
صوت العرب «اذاعة»: ٣١٠
الصين: ٢٧، ٩٠، ٣٤١

(ض)

ضرار، ضرار صالح: ١١٩

(ط)

الطالبي، عمار: ٢٣٩
الطاهر، خالد خليل: ٣٨٠
الطاهر، فريد عبد العزيز: ٣٨٢
طبائع الاستبداد «كتاب»: ٨٧
الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير ٢٢٤ هـ / ٨٣٨ م - ٣١٠ م / ٩٢٢ م: ٦٥
طرابلس الغرب: ١١٣، ١٦٨، ٢٩٥
طرفة بن العبد «شاعر جاهلي»: ٣١
طلائع حرب التحرير الشعبية: ١٨٠
طلاس، مصطفى: ١٤٦
الطليان: ١٨
طنجة: ٢٩٥، ٣٨٣
طه، احمد عثمان: ٣٨١
طه حسين: ٣٠٥
طه، عبد الواحد ذنون: ٣٨١
الطهطاوي، رفاعة: ٨٦، ١٠٦، ١١٦، ١١٧
طوبال، ابراهيم: ٢٩٢
الطورانية «دعوة»: ١٣٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٠، ١٥٣
طيباوي: ٩٢

(ظ)

الظاهر، مزيد: ٣٢٣، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٨٣
الظاهر «الملك»: ٨٦
الظاهرية «مكتبة»: ٨٦
الظهير البربري: ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٩٨

(ع)

عازوري، نجيب: ١٣١
العالم الثالث: ٣٦٦
عامر بن الطفيل: ٨٢
العاني، خالد حسن جمعة: ٣٨٠
العاني، سامي ملكي: ٣٨٠
العاني، عبد الرحمن: ٣٨٠
عباس، احسان: ١٥٤
عباس، طالب: ٣٨١
عباس، فرحات: ٢٨٠
العباسي: ٤٩، ٥٠، ٦٥، ٨٩، ٩٠، ١٥٥، ٣٧٦
العباسي، نظام عزت: ١١٤
العباسية: ٥٩، ٩٣
العباسيون: ٤٦، ٩١
عبد الاله: ٢٠٤
عبد الحسين، فلاح حسن: ٣٨٢
عبد الحميد «السلطان»: ١٢٢
عبد الحميد، عبد اللطيف: ٣٨١
عبد الرحمن، عبد الجبار: ٣٨١
عبد السلام، عماد: ١٥٨، ٢٩١، ٣٧٤
عبد الغفور، بهجة: ٣٧٩
عبد القادر، دريد: ٣٨٠
عبد اللطيف، سعد: ٣٨٠
عبد الله بن الحسين: ١٤٧، ١٥١
عبد الله، هشام بن مولى عباسي: ٦٥
عبد المنعم، شاكر محمد: ٣٨٠
عبد الوهاب، محمد بن: ٢٣٧
العبرية «لغة»: ٧٨
العبيدي، ابراهيم خلف: ٣٧٩
العبيدي، صلاح حسن: ٣٨٠
عثمان بن عفان: ٤٤، ١٥٣
العثمانية: ٥٠، ٦٩، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٤، ١٢١، ١٢٢، ١٣٣، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٨، ٢٠٤، ٢١٥، ٢٩٠، ٣٦٥
العثمانيون: ٥٠، ١٠٧، ١٤٤، ١٥٨، ٢٠٩، ٣٣١
عدن: ١٧٦، ٣١٦
العدنانية «قبائل»: ٩٢، ٢٥٠

عرابي باشا: ٣٣٤
العرابية «ثورة»: ١١٨، ١١٩
العراق: ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٦، ٥٠، ٥٩، ٦١، ٦٤، ٨٧، ٩٣، ١٠٧، ١١١، ١١٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٦٣، ١٦٥، ١٧٤، ١٨٤، ١٨٥، ١٩١، ٢٠٤، ٢١١، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٥٩، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٨ - ٣٧٠، ٣٧٣
العرب: ١٠، ١١، ١٤، ٢٨ - ٣٩، ٤١، ٤٣، ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٦٤، ٦٩، ٧٦، ٧٨، ٨٤، ٨٦، ٩٠، ٩٨، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٩، ١١٠، ١١٢ - ١١٥، ١١٧ - ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٠ - ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣ - ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٨٢، ١٨٤، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨٤، ٣١١، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٠ - ٣٧٢، ٣٧٦
العربي: ٣٢، ٥٣، ٥٦، ٥٩، ٦٤، ٧٧، ٧٩، ٩٣، ٩٦، ٩٧، ١٠٥، ٣٥٢، ٣٦٠، ٣٦٦
العربية «اللغة»: ٣٦، ٣٧، ٤١، ٤٨، ٥٣، ٦٥، ٧٨، ٨٣، ٨٩، ٩٠، ٩٣، ١٠٦، ١١٣، ١١٥، ١٢٠، ١٢١، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٤، ١٤٨، ١٤٩، ١٦٧، ٢٣١، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٠ - ٢٨٢، ٣٦٦، ٣٧٣
العروبة: ٣٦١
العروبة اولاً «كتاب»: ٢٠٨
العروبة بين دعاتها ومعارضيها «كتاب»: ٢٠٨، ٢١٨
العروة الوثقى «حركة»: ١٦٩، ١٧١، ١٧٩، ١٨٥، ١٩٣
العزّى «صنم»: ٢٩
عزام، عبد الرحمن: ٣٠٥، ٣٢٤، ٣٢٥
العزاوي، عباس: ١١٠
عزقول، كريم: ٢٠٥
العسكري، جعفر: ١٤٧
عسير «ناحية في الجزيرة»: ١٣٠
عصبة العمل القومي: ١٦٣، ١٦٥
العطية، فوزية: ٣٨٢
عطية، نعيم: ٢٠٧
العظم، رفيق: ١٣٠
عفلق، ميشيل: ١٧٠، ١٨٣، ١٨٥، ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢٣٣، ٢٤٠ - ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٨ - ٢٦٠، ٣١٥، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٦٦
العقاد، صلاح: ١٠٩
عكاظ «سوق»: ٣٢
العلاقات العربية التركية «كتاب»: ١٧
علاقات مصر وتركيا في عهد الخديوي اسماعيل، ١٨٦٣ - ١٨٧٩ م «كتاب»: ١١٦
العلماء الأفارقة ومساهمتهم في خدمة الحضارة العربية الاسلامية «كتاب»: ١٧
علوش، ناجي: ١٢٢
علوية، محمد علي: ٣٢٤
علي، اسماعيل: ٣٨٠
علي بك الكبير: ١٠٦، ١٣٦، ٣٧٤
علي بن أبي طالب: ١٠٠
علي بن الحسين «الأمير»: ١٤٧
العلي، صالح احمد: ٧، ١١، ٧٠، ٧١
علي، عصام عبد: ٥٢، ٥٨، ٦٢ - ٦٤، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٣٨١
علي، ناجية عبدالله: ١٥٩
عمارة، محمد: ١٠٦
عمان: ٤٧، ٣٠٧
عمر بن الخطاب: ٣٧ - ٣٩، ٤٧، ٥٥، ١٠٠
عمر بن عبد العزيز: ٦٢
عمر بن كلثوم: ٨٢
العمر، جهاد صالح: ١٥٩
العمر، فاروق صالح: ١٠١، ١٣٥، ٣٨٢
العمري، محمد امين: ١٤٧
العمري، محمد طاهر: ١٤٧
العمري، موفق: ٣٨٢
العميد، طاهر مظفر: ٣٨١
عنترة بن شداد «عنترة العبسي شاعر جاهلي»: ٣١، ٨٢
عهد البطولة «كتاب»: ٢٦٣

عواد، كوركيس: ٣٨٢
عواد، ميخائيل: ٣٨٣
العوام، احمد: ١١٩
العيسمي، شبلي: ٢٠٤
العين «كتاب»: ٨١
عيون الأخبار «كتاب»: ٩١

(غ)

غب، هملتون «مستشرق بريطاني»: ٣٧٣
الغرب: ٩، ٢١١، ٢١٢، ٢٢٨، ٢٦٧، ٢٧٣، ٣١٢، ٣٢٧
الغربي: ٩٦
الغزو الثلاثي، البريطاني ـ الفرنسي الاسرائيلي: ٣٦٩
الغساسنة «دولة»: ٦٠
الغصن، فائز: ١٤٤
غمارة: ١٣٩
غيفارا، ارنستوتشي: ١٠٠

(ف)

فارس: ٢٣٢
فارس، نبيه امين: ١٥٤
الفارسي: ٨٠
الفارسية: ٤٩
الفارسية «لغة»: ٧١، ٩٣
فاس: ٢٨١
الفاسي، علال: ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢ ـ ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٣
الفاطمي: ١٥٥
الفاطميون: ٢١٩
﴿فانما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾ «سورة الحج آية: ٧٨»: ٥
فتح: ١٨٠
﴿فتحاً مبيناً﴾ «سورة الفتح آية: ١»: ٣٦
فتوح البلدان «كتاب»: ٥٧
الفرات: ١٠٧
فراس، ابو الحمداني الحارث بن ابي العلي ٣٢٠ هـ / ١٣٢ م ـ ٣٥٧ هـ / ٩٦٧ م: ٥٧
فرح، الياس: ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٨١
فرح، حنا: ٣٧٩
الفرس: ٣٨، ٦٥، ٩٨، ٣٤٦
فرنسا: ٢٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٤٦، ١٥١، ١٥٢، ١٨٤، ٢٠٤، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٨٨، ٢٩٩، ٣١٤، ٣٤٢
الفرنسة: ٢٧١، ٢٧٤
الفرنسي: ٢٠٤، ٢١٧
الفرنسية: ٢٠٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٦
فريد، عبد المجيد: ٣٢٢
فستنفيلد «مستشرق»: ٩٨
الفسطاط «مدينة»: ٣٩، ٤٤
الفقه «علوم»: ٤٧
الفكر: ٤٩
الفكر الاسلامي: ٣٧٥
الفكر السياسي في العراق المعاصر «كتاب»: ١٤٧
الفكر العربي: ١٤، ١٦، ٣٩، ٥٢، ٩٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٩، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٥٣، ٢٦٧، ٢٩٧، ٢٩٨
الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٨ «كتاب»: ٢٠٥، ٢١٨
الفكر العربي «مجلة»: ١٦٦
الفكر العسكري «مجلة»: ١٤٦
الفكر القومي: ٩، ٥٦، ٦٣، ٧٣، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩٤، ١١٣ ـ ١١٥، ١١٩، ١٢٢، ١٢٥، ١٩٢، ٢٢٨ ـ ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٤٦، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٢١، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧٠ ـ ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٦
الفكر القومي العربي: ١٥، ٦٤، ٩٥، ٩٨ ـ ١٠٠، ١٣٥، ١٤٩، ١٥٦، ١٥٩، ١٩٢، ٢١١، ٢٣١، ٣٠١، ٣٢٢، ٣٧٥، ٣٧٦
الفكر القومي العربي: ١٥، ٦٤، ٩٥، ٩٨ ـ ١٠٠، ١٣٥، ١٤٩، ١٥٦، ١٥٩، ١٩٢، ٢١١، ٢٣١، ٣٠١، ٣٢٢، ٣٧٥، ٣٧٦
الفكر القومي العربي في المغرب العربي «كتاب»: ١٠٨، ٢٧٤

الفكـرة القـوميـة: ٩، ١٠، ٦٥، ٦٦، ٨٤، ١٥٩، ١٦٠، ١٩٥، ٢٠٥، ٣١٦، ٣٤٤، ٣٤٧
الفكرة القومية العربيـة: ٩، ١٥، ٦١، ١٤٤، ١٤٧، ٢٠٣، ٣٢٤
فـلسـطين: ٢٧، ٥٠، ٧٧، ١٠٦، ١٣٦، ١٤٦، ١٦٥، ١٦٨ - ١٧٠، ١٧٢، ١٧٨ - ١٨٠، ١٨٢، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٩١، ١٩٣، ١٩٦ - ١٩٨، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٩١، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٦، ٣٤١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦٥
الفلسطينية «القضية»: ٣٥٢، ٣٦٩، ٣٧٠
الفلسـطينيـون: ١٥٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٩، ١٨٠، ١٩٣، ٣٠٥، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦٨، ٣٧١
الفلسطينيون في الارض المحتلة «كتاب»: ١٧
فلسفـة الثورة «كتـاب»: ١٧٣، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٨، ٣٢٨
الفلكي، محمود: ٨٦
فلهاوزن «مستشرق»: ٨٥
فلوتن، يان «مستشرق»: ٨٥
الفلي، محمد: ٢٧٥
فنلندا: ٢١٦
فوزي، فاروق عمر: ٨٨، ٣٨٢
الفياض، محمد جابر: ٣٨٢
في الديمقراطية والتنظيم الشعبي «كتاب»: ١٧٢، ١٨٩
في سبيـل البعـث «كتـاب»: ١٨٣، ٢١٢، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٥٨
في القـومية والـتربيـة والثـورة «كتاب»: ٢٦٠، ٢٦٧، ٢٦٨
فيتنام: ١٨٢
الفيتناميون: ٢١٣
فيختـة، يـوحنـا ١٧٦٢ ـ ١٨١٤ «فيلسـوف المـاني»: ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٧
فيصل الأول «ملك»: ٢٠٤
فيصل بن الحسين «الشريف»: ١٤٤، ١٤٧
فينو، جان: ٢١٤
الفينيقيون: ٢٧، ١٣٤

(ق)

قاسم، عبد الكريم: ١٧٤
القـاهرة: ١٠٧ ـ ١٠٩، ١١٢، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٧، ١٥١، ١٧٧، ١٨٤، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٥، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٤
القبائل العربية: ٣٨
قبرص: ١٨٥
القبلة «جريدة»: ١٤٨، ١٤٩، ١٥٢
قـتـيبـة، ابـن الـدنـيـورى ابـو محـمـد عبـدالله ٢١٣ هـ / ٨٢٨م - ٢٧٦ هـ / ٨٨٩م: ٤٨، ٥٥، ٩١، ٩٢
القحطانية «قبائل»: ٩٢، ٢٥٠
القدس: ٢٧٨
القدسي، ناظم: ٢٠٨
قراءة جديدة في شعر ابي تمام وحماسته «كتاب»: ٨٣
قراءة منهجية في كتاب في سبيل البعث: ٢٤٢ ـ ٢٤٥
القـرآن الكـريم: ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٥ ـ ٣٩، ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٦٥، ٨٩، ٩١
قرطبة: ٩٣
القرمانيون: ١٠٦، ١٣٦
القرويين «جامعة»: ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٩٧، ٢٩٨
قـريش «قـبيـلة»: ٣٣، ٣٦، ٤٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٠، ٦٥، ١٠٠، ١٠٩، ٢٥٠
القسطنيطينية: ١٠٥، ١٨٣
القصيرى، اعتهاد: ٣٧٩
القضايا السياسية والثقافية: ٢١
القضايا العربية المعاصرة: ١٥
القضية الفلسطينية: ١٦
قطر: ٤٧
قنـاة السـويس: ١٧٣، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٧، ٣٢٧، ٣٣٢
القهواني، حسين محمد: ٣٧٩
الـقـومـي: ١٣، ١٤، ١٦، ٥٧، ٥٦، ٦٦، ٨٤، ٩٤، ٩٨، ٢٧٧، ٣٧٣، ٣٧٤
القوميات: ٢٣
القـومية: ٩ ـ ١٢، ١٥، ٢١ ـ ٢٤، ٥٠، ٥٨، ٦٩، ٩٥، ١٤٤، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٥، ٢٤٣، ٢٥١ - ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٩٦، ٣٧٠
القومية الاوروبية: ٣٧٧

القومية العربية: ٧ ـ ١١، ١٥، ١٦، ٢١، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٤، ٧١، ٩٤، ٩٨، ١٠٧، ١٠٨، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٨، ١٥٠، ١٥٧، ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٣، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٤٠، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٢ ـ ٢٦٥، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٧، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣١٠، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٩، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٣، ٣٧٤

القومية العربية فكر وممارسة في تجربة ٢٣ يوليو في مصر «كتاب»: ٢٠٤

القوميون العرب: ١٢٣، ١٥٢، ١٦١، ١٦٣، ٢٠٨، ٢١٢

القيسي، نوري حمودي: ٧٣، ٧٥، ٨١، ٨٣، ٨٨، ٩٧، ١٠٠، ٣٨٣

(ك)

كاترين الثانية «امبراطورة»: ٢١٨

الكاظمي «شاعر عراقي»: ٨٧

كافري، جفرسون «السفير الامريكي»: ١٧٣

كامب ديفيد «اتفاقية»: ٣٧١، ٣٧٣

الكامل «كتاب»: ٨١

﴿كان الناس امة واحدة﴾ «البقرة، ٢١٣»: ٦٧

كانط، عمانوئيل ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م «فيلسوف الماني»: ٢٣٢

كبة، صباح: ٣٨٠

الكبيسي، باسل: ١٦٥ ـ ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦

الكبيسي، حمدان: ٣٧٩

الكبيسي، خليل: ٣٨٠

الكبيسي، عناد فواز: ٣٨٢

الكتابات السياسية والاجتماعية «كتاب»: ١٢٢

الكتاني، حسن: ٣٧٩

الكتاني، محمد منصور: ٢٧٤

كرومر، ايفلين بارنغ (١٨٤١ م ـ ١٩١٧ م) «مندوب سامي بريطاني في مصر»: ١١٨

الكعبة: ٣٦، ٦١

الكفاح المسلح: ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦، ١٩٨

الكلدانية «لغة»: ٧٨

﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ «الرعد، ٣٥»: ٣٥

كليفلانو، وليم «استاذ تاريخ»: ٢٣١

﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ «آل عمران، ١١٠»: ٥٥

كندا: ٣٧٢

كندة «قبيلة»: ٣٢، ٧٠

الكنز المختار في اكتشاف الاراضي والابحار «كتاب»: ١٢٠

الكنفاني، نعمان ماهر: ٩٨، ٣٨٣

الكواكبي، عبد الرحمن ١٨٤٩ ـ ١٩٠٢: ٨٧، ١٢٢، ١٣٠، ١٣٣، ١٥١، ٢٣١، ٢٣٨، ٣٣١

كوررادنيني، انريكو: ٢٢١، ٢٢٢

كورس «نهر»: ٥٩

الكوفية: ٣٩، ٤١، ٤٤، ٥٧، ٦٥

الكويت: ١٤٤، ١٨٠

الكيان العربي: ٣٩، ٥٥

كينيدي، جون «الرئيس الامريكي الراحل»: ٣١٦

(ل)

﴿لا اكراه في الدين﴾ «البقرة، ٢٥٦ هـ»: ٣٥، ٤٣

اللات «صنم»: ٢٩

اللاتينية «لغة»: ٧٧

اللاز، علي رضا باشا: ١١٠

لبنان: ١٠٧، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٠، ١٩١، ٢٤٠، ٣٠٧، ٣٧٠، ٣٧١

اللبناني «الشعب»: ٣٦٨

اللبنانية «قومية»: ١٩٦

لجنة الاصلاح: ١١٩، ١٢٠

لجنة الاصلاح البيروتية: ١٢٧

﴿لسان الذين يلحدون اليه اعجمي﴾ «النحل، ١٠٣»: ٣٨

لطفي السيد: ٣٠٥

لغة الجرائد «كتاب»: ١٣٧

﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ «الاحزاب، ٢١»: ٤٢

لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين «كتاب»: ١٦٨

لوبون، غوستاف «مستشرق»: ٩٨

لوشكي، فلاديمير: ١٢٩
لورنس، توماس: ١٥١
اللورين: ٢٠٩
لوكاش، جورج «فيلسوف هنغاري»: ٢٢٣
لويد، سلوين: ٣٦٩، ٣٧٠
الليبرالي: ٢٤١، ٢٤٧
الليبرالية: ٢٢٣، ٢٤٢
ليبيا: ١٠٦، ١١٨، ١١٩، ١٤٧، ٢١٨، ٣٠٧
ليهاسول ـ قبرص: ٢٢٣
لينين، فلاديمير: ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٠
اللينينية «مذهب»: ٩٩

(م)

ماردين «بلدة»: ١١١
الماركسي: ٩٩، ١٨٢، ١٨٧، ٢٤٢، ٢٤٧، ٣٠١، ٣٦١
الماركسية «مذهب»: ٩٩، ١٦٥، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٧ ـ ١٩٩، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٧، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٣ ـ ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧١
الماركسية والقضية القومية «كتاب»: ٢١٣، ٢٢٢
ماكماهون، هنري «مندوب بريطاني»: ١٤٥، ١٤٦
مالطة: ١٢٠
مالك بن انس: ٤٥
مالكي، محمد: ٢٨٣
المأمون «الخليفة العباسي»: ٥٠، ٥٧
المازني، عبد القادر: ٣٠٥، ٣٢٤
مازيني: ٢٠٤، ٢١٧
ما هي القومية؟ «كتاب»: ٢٠٨
ماوتسي تونغ: ١٠٠، ١٨١
مبارك، زكي: ٣٢٤
المترادف والمتوارد «كتاب»: ١٣٧
مترنيخ «رئيس نمساوي»: ١٠٧، ٢٨٨
المتنبي أبو الطيب أحمد بن الحسين ٣٠٣ هـ / ٩١٥ م ـ ٣٥٤ هـ / ٩٦٥ م: ٥٧، ٢٣٢
المجتمع العربي: ٩، ٥٤، ٥٥، ٦٠، ٨٠، ٨٤، ٩٠، ١٠٦، ١٢٢، ١٧٢، ٢٢٦، ٢٥٤، ٢٥٦، ٣٥٧، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٥٢، ٣٦١، ٣٦٦
المجر: ٢١٥
المجلة العسكرية الاردنية «مجلة»: ١٤٤
المجمع العلمي العراقي: ٧، ٨
مجموعة عبد الغفار الاخرس في شعر الجميل عبد الغني «كتاب»: ١١٠
محاضرات في نشوء الفكرة القومية «كتاب»: ٢٠٨
محافظة، علي: ١٢٥
المجر «كتاب»: ٤٤
محمد الخامس: ٣١٠
محمد «رسول الله (ص)»: ٣٤، ٤٧ ـ ٤٩، ٥٤، ٥٥، ٦٥، ٦٦، ١٠٠، ٢٣٢، ٢٥٣
محمد طالب: ١٥٦
محمد عبده: ٢٧٧، ٣٤٦
محمد علي الكبير: ٦٦، ٨٦، ١٠٦ ـ ١٠٩، ١١٥، ١١٦، ١٣١، ١٣٦، ١٥٨، ٣٧٤
محمد نجيب: ٣٢٦
المحيط الأطلسي: ١٧٠، ٢٩٤
محيط المحيط «معجم»: ١٣٧
محيي الدين، زكريا: ٣٠٩
المختار، صلاح الدين: ١٤٧
مخزوم «بنو»: ٣٤
مخلص، فائق امين: ١٥، ٧١، ٣٨٢
مخلص، مولود: ١٤٧
المدارس الفكرية: ٩
المدارس القومية: ٧
مدحت باشا: ١١٥، ١٢٥
المدينة العربية «كتاب»: ١٧
المدينة المنورة: ٣٤ ـ ٣٦، ٤٢، ٤٤
مذكراتي عن الثورة العربية «كتاب»: ١٤٤
مراد، سعيد: ٢٠٣
مراكش: ٢١٨، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٦، ٢٨٩
المرتدون: ٦١، ٩٠
المرداسيون: ٥٠
مرسي، عبد الرحمن: ١٦٦
مرسين: ١٤٦
مرغوليوث، داود صموئيل «مستشرق» ١٨٥٨ ـ ١٩٤٠: ٨٥
مرقص، الياس: ٢٠٨، ٢٢٠ ـ ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣١
مركز دراسات الوحدة العربية: ٧، ٩، ١٠، ٨١، ١٨٤، ٢٠٣، ٢٢٣، ٣٨٠

المزيديون: ٥٠
مستقبل الاسلام السياسي «كتاب»: ١٧
المستقبل العربي «مجلة»: ١٠، ٢٥٢، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٥
المسح الشامل لجمهورية الصومال «كتاب»: ١٧
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين الشافعي ٣٤٦ هـ / ٩٥٧م: ٥٧
المسلمون: ٣٤ - ٣٧، ٩٦، ١٥٠، ١٥١، ١٨٤، ٢٧٢
المسيحي: ٣٨
المسيحية: ٢٧، ٣٣، ٣٧
مشتاق، حازم: ٣٧٩
المشرق: ٧٧، ١٥١، ١٥٨، ٢٣٢، ٢٦٧
المشرق العربي: ١٠٨، ١٢٢، ١٣٨، ١٤٤، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٦، ١٩٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٤، ٣٦٩، ٣٧١ - ٣٧٣
المشهداني، ابراهيم: ٣٧٩
المشهداني، محمد هاشم: ٣٨٢
مصالي، الحاج: ٢٨٠، ٢٩١
مصر: ٨٦، ٨٧، ٩٣، ١٠٦، ١٠٧، ١١٥ - ١١٩، ١٢٢، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٧، ١٥٨، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٧، ١٨٥، ١٩١، ١٩٦، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٩، ٢٥٨، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٩١، ٣٠٤ - ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٢ - ٣٣٤، ٣٥١، ٣٦٩، ٣٧٠
مصر الفتاة: ٣٠٦، ٣٠٧
مصر والعراق «كتاب»: ١٠٧
المصري، عزيز علي: ١٣٨، ١٤٧، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧
المصرية «قومية»: ١٩٦
مصطفى، احمد عبد الرحيم: ١١٦
مصطفى كامل: ٢٧٧
المصور «مجلة»: ٣٢٥
مطر، فؤاد: ١٦٦، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨
المعارف «كتاب»: ٩٢
معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المئة سنة الأخيرة «كتاب»: ٢٠٧
معركة المصير الواحد «كتاب»: ٢٥٩
مع فتح والفدائيين «كتاب»: ١٨٨
معلّة، عبد الأمير: ١٩٨، ٢٦٥، ٣٨١
معنى النكبة «كتاب»: ٢٣٣
معهد البحوث والدراسات العربية: ٧، ٨
المغرب: ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٢، ٢٩٦، ٣٠٧
المغرب العربي: ٦٢، ١٠٦، ١٠٨، ١٣٢، ١٤٤، ١٦٠، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٧١، ٢٧٥ - ٢٧٨، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٣ - ٢٩٦، ٣٧٢
المغرب العربي، الجزائر تونس المغرب الاقصى «كتاب»: ١٠٩
المغول: ٥٠، ٩٣، ٢٦٥
المغولية: ٩٣، ٩٤
المفضليات «كتاب»: ٩١
المقاومة الفلسطينية: ٢٢١، ٣٢٢
المقاومة اللبنانية: ٢٢١
المقتطف «مجلة»: ١٣٧
المقدسي، شمس الدين أبو عبدالله ؟/ - ٣٨٠ هـ / ٩٩٠م: ٦٤
المقفع، عبدالله: ٤٨
مكاوي، عبداً لقوى: ١٧٦
مكّة المكرمة: ٣١، ٣٣ - ٣٦، ٤٢، ٤٧، ٦٠، ٩٠، ١١٥، ١٢٢، ١٣٠، ١٣١، ١٤٧، ١٥١، ١٥٤
مكرم عبيد: ٣٠٥، ٣٢٤
﴿ملة ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ «البقرة، ١٣٥»: ٣٦
﴿ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل﴾ «الحج، ٧٨»: ٣٦
مليانة «ناحية»: ٢٧٣
المماليك: ١٠٦
المملوكية «دولة»: ٦٦، ٩٣، ٩٤
المناذرة «دولة»: ٣٣، ٣٨، ٧٠
مناهج الالباب المصرية في مباهج الأداب العصرية «كتاب»: ١٠٦
المنتدى الأدبي: ١٢٦، ١٢٧، ١٣٨
منسي، محمود صالح: ١٢٦، ١٤٧

المنصور، ابو جعفر: ٤٦، ٦٥
منظمة التحرير الفلسطينية: ١٨٠
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: ١٥، ١٦
المهجر «بلاد»: ٣٠٧
المهدي بن بركة: ٢٩٧
المهدي، سامي: ٣٨٠، ٣٨١
المهدية «ثورة»: ١١٩، ١٣٦
المواضيع القومية: ٩
موراس، شارل: ٢٢١
موسى، سليمان: ١٥٢
موسكو: ١٢٩، ٢١٨، ٢٢٠
موسوليني، بينيتو: ٢١٠
الموسوي، محمد جواد: ٣٨٢
الموسويون: ١٥٠
الموصل: ١٠٥، ١٠٧، ٣٧٩، ٣٨١
الموصل في العهد العثماني «كتاب»: ١٠٧
الموصلي، محمد حبيب: ٨٧
موللر، ماكس: ٢١٤
المؤيد «جريدة»: ١٣٠
المياح، محمد علي: ٣٨١
الميثاق «كتاب»: ٣١٤، ٣٢٣، ٣٢٨
الميلي، ابن محمد: ٢٣٩، ٢٨٣
مينا: ٢٤٩، ٢٥٠

(ن)

النابغة الذبياني أبو امامة زياد بن معاوية ـ / ١٨ ق هـ / ٦٣٩ م: ٣١، ٦٠، ٨٢
نابوليون بونابرت: ٧٧، ٨٦، ٢٦٥، ٢٦٨، ٣٠٨
النادي الوطني العلمي: ١١٣
الناصرية: ١٧٢ ـ ١٧٥، ١٧٧، ١٨٩، ١٩٥ ـ ١٩٨، ٣٠٤، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٩
النبطية «لهجة»: ٦٠
النجار، مصطفى عبد القادر: ١٤١، ١٤٣، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩
نجد: ١٣٠، ١٣١
نجران: ٥٩
النجف: ١٠٧
النخعي: ٤٥
ندوة الاقتصاد الاسلامي «كتاب»: ١٦
ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي والاسلامي: ١٧
النديم، عبدالله ابن ١٨٥٤ ـ ١٨٨٦ م: ١١٧، ٣٣١
نشأة الحركة العربية الحديثة «كتاب»: ١٢٩
نصر، مارلين: ٣٠٦
النظام الاردني: ١٨١
نظمي، وميض جمال عمر: ١٨٤، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٢٦، ٢٢٨، ٣٣٤، ٣٨٣
نعمة، كاظم هاشم: ٣٨٢
النفط «الأقطار المنتجة»: ٣٧١
النفطي «الانتاج»: ٣٥٤
النفطية «الصحافة»: ٣٥٤
النفطية «موارد»: ٣٥٦
نقد الفكر القومي «كتاب»: ٢٠٨
نمر، فارس: ١٣٧
النمسا: ٢٢٢
النمساوية: ٢١٥
النهضة العربية الحديثة: ٧، ٩، ٣٥١
نوار، عبد العزيز سليمان: ١٢٠
نوري، دريد عبد القادر: ٦٩، ٩٧
نولدكة، تيودور «مستشرق» ١٨٣٦ ـ ١٩٣٠: ٨٥
نيويورك تايمز «جريدة»: ٣٠٧

(هـ)

الهادي، رياض عزيز: ٣٨٠
الهاشمي، طارق: ٣٠١، ٣٢٣، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٨١
الهاشمي، ياسين «العميد»: ١٤٤، ١٤٥
الهاشميون والثورة الكبرى «كتاب»: ١٥١
الهاغانا «عصابات»: ١٦٧
هبوب «واحات»: ٢٧٣
هتلر، ادولف: ٢١٠، ٢٢١، ٢٢٢
هجرة العقول «كتاب»: ١٧
هجرة النبي: ٣٤
الهلال «مجلة»: ١٣٧
الهند: ٢٧، ١٤٧
الهند «جزر»: ٢٧
الهندي: ٨٠
الهندي، هاني: ١٦٦ ـ ١٦٨، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧ ـ ١٧٩

الهندية «قومية»: ٧٠
الهندية «لغة»: ٤٧
هولاكو: ٢٦٥
هولندا: ٢١٥، ٢١٦
هوميروس «الشاعر اليوناني»: ٧١
هويدي، أمين احمد: ٣١٦
الهيثي، حميد: ٣٨٠
الهيثي، سعدي: ١٥٩
هيرودوت «مؤرخ»: ٥٩
هيكل، محمد حسنين: ١٧٦، ٢٠٤، ٣٠٧، ٣٠٨
الهلينية «لغة»: ٧٨
الهينلستية «لغة»: ٧٩

(و)

وادي، خيرية عبد الصاحب: ١٠٨
وادي النيل: ٣٢٤
الواقع العربي: ٢٤٣
الواقع القومي: ٢٤٥
وثاب، يحيى بن: ٦٥
الوحدة: ٥٤، ١٠٦، ١٧١، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦١، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٦٢
الوحدة بين سوريا ومصر: ١٧٣، ٢٥٨، ٣٢٧، ٣٥١
الوحدة «جريدة»: ١٧٤
الوحدة العربية: ٨، ١٥١، ١٧٠، ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٤ - ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٨٣ - ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٨، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٦، ٣٧٧
الوحدة العربية التقدمية: ٣٦١
الوحدة العربية والاتحاد العربي «كتاب»: ٢١٠
الوحدة القومية: ٥٧، ٩٦، ١٦٨، ١٨٦، ٢٠٤، ٢٢٠
وحدة المغرب: ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٠، ٢٩٤
الوزير، عثمان امين: ١٧٩
الوطن العربي: ١١، ١٤، ١٦، ٦٣، ٧٩، ٨١، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٤، ١٢٨ - ١٣٢، ١٥١، ١٥٣، ١٥٨، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٨، ١٨٥، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٣٩، ٢٤٠ - ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣١٦، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥٢ - ٣٥٥، ٣٦٠، ٣٦٤ - ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٢
وعد بلفور: ٣٠٥، ٣٠٨
الوعي العربي: ٨٠، ٩٠، ٩٤، ١٠٦، ١١٢، ١٤٣، ٢٧١، ٢٧٥ - ٢٧٧، ٣٠٧
الوعي القومي: ٨٨، ٩١، ٩٥، ١٠٥، ١١٢، ١١٨، ١٢٣، ١٣٨، ١٥٢، ١٦١، ١٦٣، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٧، ٣١٢، ٣٣٣
الوعي القومي العربي في العراق خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر «كتاب»: ١١١
﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ «التوبة، ١٠٥»: ٣٤
الوكالة اليهودية: ١٧٨
الولايات المتحدة الامريكية: ١٢٠، ١٦٨، ١٧٣، ٢٠٩، ٢٣٢، ٣٥٨، ٣٧٢
﴿ولتنذر ام القرى ومن حولها﴾ «الشورى، ٧ والانعام، ٩٢»: ٣٤، ٣٥
﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ «البقرة، ١١٥»: ٦١
﴿ولو جعلناه قرآناً اعجمياً﴾ «فصلت، ٤٤»: ٣٨
﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ «آل عمران، ١٥٩»: ٣٥
﴿ولو نزلناه على بعض الاعجمين﴾ «الشعراء، ١٩٨»: ٣٨
﴿وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه﴾ «مريم، ٩٨»: ٣٥، ٦٧
الوهابيون: ١٣٦
وهران «مدينة جزائرية»: ٢٧٣
وهيم، محمد: ١٤٥، ٣٨١

(ي)

﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى﴾ «الحجرات، ١٣»: ٣٤

ياباني: ٢١٧
اليازجي، ابراهيم: ٨٦، ١١٣ ـ ١١٥، ١٣٧
يانا «معركة»: ٢٠٦
يثرب: ٥٥، ٢٥٠
اليرموك «معركة»: ٣٧
يزيد ابن معاوية: ٤٤
يقظة الأمة العربية: ١٣١
يقظة العرب، تاريخ حرب العرب القومية «كتاب»: ١١٤، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٦، ١٣٥، ١٤٤، ١٥٤، ١٨٣
اليمامة «ناحية في الجزيرة»: ٣٠، ٣١
اليمانية «قبائل»: ٣١
اليمن: ٣١ ـ ٣٣، ٤٧، ١٣٠، ١٣١، ٣٠٧
اليهود: ٣٤، ١٧٠، ٣٠٧
اليهودية: ٢٧، ٦٠، ٦٦، ١٨٥
يوسف، علي «صحافي»: ١٣٠، ١٣١
يوغسلافيا: ٢٠٩، ٢١٦، ٢٢١
يـوم ميسلون، صفحة من تـاريخ العـرب الحديث «كتاب»: ١٥٤
يوميات جمال عبد الناصر عن حرب فلسطين «كتاب»: ٣٠٨
اليونان: ٧١، ٧٩، ٢٤٣
اليوناني: ٨٠، ٩٦
اليونانية: ٤٧
اليونانية «لغة»: ٦٩، ٧٨

(A)

Address of the Central Committee to the communist league: **219**
A short History of the French Revolution 1787-1799: **219**

(E)

Engels, Friedrich: **219**

(F)

From Peter the Great to Lenin: **218**

(I)

IVES, Eric William: **219**

(L)

London: **218, 219, 223**
Lukacs, György: **223**

(M)

Marx, Karl: **219**
Moscow: **219**

(S)

Soboul, Albert: **219**

(T)

Turin, S.P.: **218**

من منشورات
مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية:

- **حقوق الانسان في الوطن العربي (١)** (١٨٠ ص ـ ٢٦ ل.ل./ ٣ $) .... حسين جميل
- **عن العروبة والاسلام (٢)** (٤٨٠ ص ـ ٦٨ ل.ل./ ٧ $) .... د. عصمت سيف الدولة
- **الوطن العربي: الجغرافية الطبيعية والبشرية (٣)** (١٨٤ ص ـ ٤٠ ل.ل./ ٤ $) .... ناجي علوش

مواقف الدول الكبرى من الوحدة العربية:

- **موقف فرنسا والمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية ١٩١٩ ـ ١٩٤٥ (١)**
  (٥٤٠ ص ـ ١٢٤ ل.ل./ ١٢ $) .... د. علي محافظة
- **الوعي القومي في المغرب العربي** (سلسلة كتب المستقبل العربي (٨))
  (٣٦٠ ص ـ ١٠٨ ل.ل./ ١١ $) .... مجموعة من الباحثين
- **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة** (سلسلة كتب المستقبل العربي (٧))
  (٤٠٨ ص ـ ٩٨ ل.ل./ ١٠ $) .... مجموعة من الباحثين
- **تهيئة الانسان العربي للعطاء العلمي** (٥٤٨ ص ـ ١٣٦ ل.ل./ ١٤ $) .... ندوة فكرية
- **التصحر في الوطن العربي** (١٧٦ ص ـ ٤٠ ل.ل./ ٤ $) .... د. محمد رضوان الخولي
- **كيف يصنع القرار في الوطن العربي** (٢٦٠ ص ـ ٦٠ ل.ل./ ٦ $) .... د. ابراهيم سعد الدين وآخرون
- **صناعة الانشاءات العربية** (٢٩٢ ص ـ ٩٠ ل.ل./ ٩ $) .... د. انطوان زحلان
- **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي** (٨٧٢ ص ـ ٢٠٦ ل.ل./ ٢١ $) .... ندوة فكرية
- **السياسات التكنولوجية في الاقطار العربية** (٥٢٨ ص ـ ١٢٢ ل.ل./ ١٢ $) .... ندوة فكرية
- **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** (٣٣٦ ص ـ ٧٨ ل.ل./ ٨ $) .... ندوة فكرية
- **نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة** (١٩٦ ص ـ ٤٤ ل.ل./ ٤ $) .... د. علي خليفة الكواري
- **الاعلام العربي المشترك: دراسة في الاعلام الدولي العربي** (١٦٤ ص ـ ٤٠ ل.ل./ ٤ $). د. راسم محمد الجمال
- **صورة العرب في صحافة المانيا الاتحادية**... طبعة ثانية
  (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٨)) (٢٢٠ ص ـ ٤٨ ل.ل./ ٥ $) .... د. سامي مسلّم
- **ازمة الديمقراطية في الوطن العربي** (٩٢٨ ص ـ ١٩٨ ل.ل./ ٢٠ $) .... ندوة فكرية
- **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**... طبعة ثانية
  (سلسلة كتب المستقبل العربي (٦)) (٣٦٠ ص ـ ٨٦ ل.ل./ ٩ $) .... مجموعة من الباحثين
- **التكوين التاريخي للامة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (٣٣٦ ص ـ ٨٠ ل.ل./ ٨ $). د. عبد العزيز الدوري
- **دراسات في القومية العربية والوحدة** (سلسلة كتب المستقبل العربي (٥))
  (٣٨٤ ص ـ ٩٢ ل.ل./ ٩ $) .... مجموعة من الباحثين
- **الثروة المعدنية العربية: امكانات التنمية في اطار وحدوي** (١٥٢ ص ـ ٣٦ ل.ل./ ٣ $). د. محمد رضا محرم
- **البحر الاحمر والصراع العربي ـ الاسرائيلي: التنافس بين استراتيجيتين** ... طبعة ثانية
  (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٧)) (٣٦٠ ص ـ ٨٦ ل.ل./ ٩ $) .... د. عبدالله عبد المحسن السلطان
- **التعاون الانمائي بين اقطار مجلس التعاون العربي الخليجي: المنهاج المقترح والاسس المضمونية والعملية**
  (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٦)) (٤٩٢ ص ـ ١١٨ ل.ل./ ١٢ $) .... د. فؤاد حمدي بسيسو
- **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**... طبعة ثانية
  (٥١٦ ص ـ ١٢٤ ل.ل./ ١٢ $) .... د. حليم بركات
- **مصر والصراع العربي ـ الاسرائيلي: من الصراع المحتوم... الى التسوية المستحيلة**
  (٢٥٦ ص ـ ٦٫٢ ل.ل./ ٦ $) .... د. حسن نافعة
- **اللغة العربية والوعي القومي** (٤٨٤ ص ـ ١١٦ ل.ل./ ١٢ $) .... ندوة فكرية
- **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق**
  (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٥)) (٤٨٦ ص ـ ١١٦ ل.ل./ ١٢ $) .... د. وميض جمال عمر نظمي
- **السياسة الامريكية تجاه الصراع العربي ـ الاسرائيلي ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣** (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٤))
  (٣٤٤ ص ـ ٨٢ ل.ل./ ٨ $) .... د. هالة ابو بكر سعودي

هذا الكتاب

يضم هـذا الكتاب وقـائع النـدوة الفكريـة التي نظمهـا مـركـز دراسات الوحدة العربيـة، بالتعـاون مع المجمـع العلمي العراقي واتحاد المؤرخين العرب ومعهد البحوث والدراسات العربية، حول «تطور الفكر القومي العربي» والتي عقدت في مقر المجمـع العلمي العراقي ببغداد، خلال الفترة ٨ ـ ١٠ أيار / مايو ١٩٨٥.

ولعل أهم ما يمكن أن يقال عن هذه الندوة أن الجهات المنـظمة لهـا حرصت عـلى أن تتمثل فيهـا جميع المـدارس الفكريـة وان يتم عـرض جميع وجهـات النظر. كـما أن الندوة اتخـذت عمـومـاً من النهضة العربية الحديثة بداية لها، بـاستثناء البحث الأول فيهـا عن الشعـور القومي في التـاريخ العـربي والـذي قصـد منـه أن يكـون مدخلاً.

وقد أوضحت أبحاث ومناقشات هذه الندوة أمراً أساسيـاً، هو أن جميع المدارس الفكرية في مجال القوميـة العربيـة قد أسهمت في تـطوير فكـرة القوميـة العربيـة، وان كـان من الممكن اخضـاعهـا للنقـد. وبعبـارة أخـرى فقـد أظهـرت البحـوث والتعقيبـات والمناقشات أن فكرة القومية العربية قد نمت وتطورت بمرور الوقت حتى وصلت الى ما هي عليه الآن.

ونـأمل أن تسـاهم مادة هـذا الكتاب في نشر الـوعي القومي وزيادة الفهم العام لفكرة القومية العربية.

الثمن

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب : ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤

برقياً : «مرعربي».

تلكس : ٢٣١١٤ مارابي.